

EXEGESIS

NOUL TESTAMENT ŞI ACCENTELE LUI TEOLOGICE

O INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA EXEGETICĂ A NOULUI TESTAMENT

Octavian Baban

NOUL TESTAMENT ŞI ACCENTELE LUI TEOLOGICE

O INTRODUCERE ÎN TEOLOGIA EXEGETICĂ
A NOULUI TESTAMENT

1. PERSPECTIVE ISTORICE ASUPRA TEOLOGIEI BIBLICE

Definirea teologiei biblice (numită în unele cercuri şi „teologie exegetică”) implică o discuţie nuanţată, adeseori punctată de controverse. În general, se acceptă că TB se află undeva între exegeză biblică şi teologia sistematică. Unii autori accentuează mai mult relaţia TB cu textul biblic (via exegeză), alţii relaţia TB cu istoria (o recuperare a teologiei istorice a Bisericii primare); unii cred că TB are o valoare centrală pentru gândirea creştină, iar alţii consideră că TB are doar o importanţă secundară, deoarece funcţiile ei pot fi preluate de alte discipline teologice (exegeză, teologie sistematică, istoria gândirii creştine). Astfel, aşa cum notează G. Hasel, nu există doi teologi care să fi scris lucrări în domeniul teologiei biblice şi să fie de acord în toate privinţele cu privire la natura, funcţia şi conţinutul TBNT.[1]

[1] G. Hasel, *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993 (1978)), 10; D.O. Via, *What is New Testament Theology?* (Minneapolis: Fortress, 2002). În limba română mai pot fi consultate cu folos următoarele lucrări X. Léon-Dufour et. al., (ed), *Vocabular de Teologie Biblică*, trad. M. Broşteanu, F. Băltăceanu (Bucureşti: Arhiepiscopia Romano-Catolică Bucureşti, 2001); T. R. Schreiner, *Pavel. Apostolul gloriei lui Dumnezeu în Cristos. O teologie paulină* trad. S. Sabou (Braşov: Ema, 2006); W. Grudem, *Teologie Sistematică. Introducere în doctrinele biblice,* trad. D. Moga (Oradea: Făclia, 2004); J. F. Tipei, *Duhul Sfânt. O teologie biblică din perspectivă penticostală* (Oradea: Metanoia, 2003); H. C. Thiessen, *Prelegeri de Teologie Sistematică*, rev. de V. D. Doerksen (SMR: 1986; *Lectures in*

TBNT: TAUTOLOGIE SAU CONTRADICŢIE?

Termenul „teologie biblică" ridică probleme în sine însuşi, aflându-se între tautologie şi contradicţie, aşa cum observă diverşi autori.[2]

Teologia biblică pune accent pe diversitatea mesajului biblic. Ea este complementară teologiei sistematice şi tributară teologiei exegetice.

De ce ar fi tautologic, pentru unii? S-a obiectat, astfel, că orice studiu pe textul biblic reprezintă prin sine însuşi şi un demers teologic. Aşadar, o „teologie biblică" este desigur o teologie, de vreme ce conţine cugetări asupra Bibliei, şi este şi biblică, tocmai din acelaşi motiv.

Pe de altă parte, dată fiind varietatea de interpretări şi teologii creştine, de

Systematic Theology, Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979); M. J. Erickson, *Teologie Crestină*, vols. 1-3, trad. E. Jorj (Oradea: Cartea Creştină, 1998); C. C. Ryrie, *Teologie Elementară. Ghid sistematic pentru înţelegerea adevărului biblic*, trad. O. S. Cosma (Făgăraş: Agape, 1998). Dintre tratatele clasice în engleză se pot enumera: D. Guthrie, *New Testament Introduction* (Leicester, UK: Apollos, 1990); G. E. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974); I. H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (Leicester: IVP, 1976); W. G. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (London: SCM, 1975); A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (London: SCM Press, 1958); F. Stagg, *New Testament Theology* (Nashville: Broadman Press, 1962).

[2] *Cf.* C.H.H. Scobie, „The Structure of Biblical Theology", *Tyndale Bulletin*, 1991, 42.2, 163-194; H. H. Schmid, „Was heisst "Biblische Theologie?", în H.F. Geisser şi W. Mostert, *Wirkungen hermeneutischer Theologie* (Zurich, Theologischer Verlag 1983), 35. C. H. H. Scobie, „The Challenge of Biblical Theology", *TynB* 42.1 (1991) 31-61.

confesiuni religioase în interiorul creştinismului, unii autori au obiectat că nu se poate vorbi despre o teologie, în sine, a textului biblic. Conform acestei abordări, textul biblic nu ar avea o teologie a sa, intrinsecă, ci ar fi un text neutru; teologia rezidă, atunci, în gândirea cititorului şi în interpretarea sa (cu toate acestea, şi textul biblic poate avea o teologie a sa proprie, anume teologia autorului său – sau autorilor săi, adică atât al autorului uman cât şi a celui divin, deoarece nu există vreo expunere neutră a vreunui subiect care să fie aşa-zis obiectivă, fără o temelie ideologică, filosofică – iar în contextul dat, teologică).

Astfel, textul biblic are un mesaj teologic independent, propriu, din cel puţin două motive: (a) din cauza gândirii teologice implicite a autorului divin care a inspirat oamenii să vorbească şi să scrie, şi (b) din cauza autorului uman, care a filtrat mesajul divin prin limba sa, prin psihologia sa, prin cultura sa.

În ceea ce-l priveşte pe cititor, şi el intervine cu propriile sale percepţii în înţelegerea mesajului textului. Din partea cititorilor au apărut, astfel, în timp, o mulţime de acţiuni intepretative, cum ar fi prezenţa canonului biblic (cu selecţia sa de cărţi şi cu ordinea acestei selecţii, cu aranjamentul tradiţional al cărţilor), titlurile şi subtitlurile cărţilor şi diverselor paragrafe, diverse referinţe de subsol ori marginale.[3] Cititorul continuă să fie un factor activ, viu, în reinterpretarea şi teologizarea Scripturii, în timp ce tezaurul de comentarii spirituale ale Bisericii rămâne un reper teologic major al creştinismului (scrierile părinţilor Bisericii, comentariile marilor evanghelişti, a reformatorilor, etc.).

---

[3] H. H. Schmid, „Was heisst „Biblische Theologie"?", în H.F. Geisser and W. Mostert (eds), *Wirkungen hermeneutischer Theologie* (Zurich, Theologischer Verlag 1983) 35, C. H. H. Scobie, „The Challenge of Biblical Theology", Tyndale Bulletin 42.1 (1991) 31-61.

În urma acestor constatări, s-a propus ca TB să fie înţeleasă ca în diferite forme alternative, de exemplu ca o teologie biblică intermediară (axată mai mult pe aspectul istoric, arheologic al gândirii creştine) sau ca o teologie biblică integrală (care ia în considerare şi interpretarea ulterioară a teologiei autorilor biblici).[4]

În general, s-ar putea vorbi despre un scop distinct, întreit al Teologiei Biblice, care îşi propune următoarele:

- Înţelegerea textului biblic în contextul său (reconstituirea, evaluarea textului studiat, recuperarea formei originale).
- Recuperarea gândirii teologice a autorilor, pe cărţi şi pe corpusuri (cu ajutorul analizei gramaticale şi culturale, metode folosite şi de exegeza biblică).
- Înţelegerea diversităţii şi unităţii teologice a mesajului biblic (în ce priveşte unitatea acestui mesaj, aceasta constituie şi obiectul de studiu al teologiei sistematice).

De vreme ce tot există anumite suprapuneri cu teologia exegetică şi cu teologia sistematică, de ce, totuşi, ar mai fi necesară şi teologia biblică? Motivele majore ale acestei abordări specifice se pot pune mai bine în evidenţă printr-o prezentare istorică a genezei teologiei biblice, începând cu secolele XVII-XVIII, o dată cu adâncirea Reformei, când a apărut o reacţie bine definită faţă de teologia dogmatică a Bisericii Romano-Catolice.

CONSIDERAŢII ISTORICE

Din punct de vedere istoric, teologia biblică s-a născut ca reacţie la dominanţa teologiei sistematice – sau a teologiei dogmatice, aşa cum era ea învăţată şi discutată în Biserica Romano-Catolică (*theologia biblica* vs.

[4] S. Terrien, *The Elusive Presence: The Heart of Biblical Theology* (San Francisco, Harper and Row 1978); H. Seebass, *Der Gott der Ganzen Bibel* (Freiburg, Herder 1982).

theologia scholastica). Ea ar putea fi definită, astfel, ca o reacţie reformată la teologia sistematică a Bisericii Romano-Catolice din secolele XIV-XV.

Momentul începutului ar putea fi detectat, deci, în timpul Reformei (în lucrările lui Luther, Calvin, Zwingli, Melanchton), când a şi apărut termenul de ,,teologie biblică" şi când s-a pus un accent aparte pe fundamentarea teologiei doar pe Scriptură, sola scriptura.[5]

Pentru alţii, însă, teologia biblică a fost definită mai clar, de abia în secolul XVIII, când s-a simţit, din aceeaşi perspectivă a Reformei, nevoia unei mai bune justificări a acestui studiu focalizat pe recuperarea gândirii autorilor biblici. Teologia biblică a fost descrisă atunci ca un demers de cercetare a teologiei creştine timpurii, înţeleasă ca o teologie bine fixată în timp, neschimbată prin comentarii ulterioare, ca un fel de monument istoric al gândirii creştine din primul secol şi din al doilea secol. Prin comparaţie cu teologia biblică, teologia sistematică era văzută drept rezultatul unei elaborări filosofice ulterioare care prezintă mesajul biblic în mod unitar, didactic, şi rămâne tributară tendinţelor, fluctuaţiilor din gândirea şi cultura curentă. Teologia biblică era

[5] G. Ebeling, „The Meaning of Biblical Theology", *Word and Faith* (London: SCM, 1963), 82. *Sola scriptura* era reflectată şi de principiul hermeneutic „Scriptura interpretează Scriptura", care, însă, ascundea şi forme de exegeza exterioare scripturii. De exemplu, acest principiu a luat forma impunerii înţelesului unui pasaj din NT peste înţelesul unui pasaj din VT (M. Luther folosea teologia lui Pavel ca sa explice cărţile Legii, ale lui Moise), sau în cadrul aceluiaşi testament (J. Calvin socotea că evanghelia lui Ioan este cheia înţelegerii evangheliei lui Matei), raţionament cunoscut ca „analogia credinţei". Pe această uşă, însă, au pătruns curând subiectivismul şi raţiuni externe abordării directe a Bibliei, aşa cum presupunea prin sola scriptura (Cf. D. Fuller, „Biblical Theology and the Analogy of Faith", în R.A. Guelich (ed), *Unity and Diversity in NT Theology. Essays in Honor of George E. Ladd* (Eerdmans, 1978), 195-213).

înţeleasă, astfel, ca o temelie şi sursă pentru teologia sistematică (dogmatică).[6] Acest punct de vedere este susţinut şi astăzi de abordări moderne care afirmă că teologia biblică îşi are originea şi expresia, prin definiţie, în timpul biblic şi în textul biblic - ceea ce nu este decât o reformulare modernă a principiului protestant sola scriptura.[7]

În urma observaţiilor variate, aduse în timp, TBNT a ajuns să fie definită în mai multe feluri, ci diversse nuanţe, prin care se încearcă un acelaşi demers fundamental: programul de bază al TBNT doreşte să regăsească teologia iniţială a autorilor biblici.

---

[6] Cf. J. Gabler, în cuvântarea de inaugurare a profesoratului său la Universitatea din Altdorf, 1787, unde defineşte TB ca pe un studiu istoric alternativ al teologiei, contrapus teologiei sistematice (cf. ,,Oratio de justo discrimine theologiae biblique et dogmaticae regundisque recte utrius que finibus", trad. J. Sandys-Wunsch şi L. Elridge în ,,J. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology", în *Scottish Journal of Theology* 33 (1980): 133-158). Ca reacţie faţă raportarea acestora la canonul NT, W. Wrede adoptă o atitudine şi mai radicală, afirmând completa independenţă a TBNT de teologia sistematică, de constrângerile canonului NT şi chiar de doctrina inspiraţiei, comentând că până şi titlul TBNT este nepotrivit, în locul său mai nimerit fiind numele de „istoria religiei şi teologiei creştine timpurii", cf. *Über Aufgabe und Methode der sogennanten neutestamentliche Theologie* (Gottingen: Vandenhoeck and Ruprecht, 1897), trad. în limba engleză cu titlul ,,The Task and Methods of New Testament Theology", în R. Morgan, *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*, Studies in Biblical Theology, 2nd series, vol. 25 (London: SCM, 1973), 68-116, cf. 69, 116.

[7] C.H.H. Scobie, *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2003); idem, „New Directions in Biblical Theology", *Themelios* 17.2 (1992): 4-8; idem, „The Challenge of Biblical Theology", *Tyndale Bulletin* 42 (1991): 31-61.

Precizările Reformei

În ce priveşte TBNT, reformatorii nu au definit prea clar scopul ei şi metoda care trebuie folosită. De exemplu, Luther obişnuia să sublinieze claritatea şi unicitatea mesajului teologic al NT, astfel:

> Cuvintele [Duhului Sfânt] nu pot avea mai multe sensuri, ci doar pe cel mai simplu, pe care îl numim sensul literal, natural... Nu putem admite că Scriptura sau Cuvântul lui Dumnezeu are mai mult de un înţeles... Nu avem voie să introducem vreo... metaforă, înţelesuri figurate în textul Scripturii, decât dacă însuşirile specifice ale cuvintelor ne obligă să facem aşa... Dacă ne-am îndepărta de cuvintele simple, pure, şi am accepta inferenţe şi figuri de stil oriunde dorim... atunci nimeni nu ar mai fi în stare să ajungă la vreo concluzie sigură... cu privire la nici un articol de crez.[8]

Luther expune aici atât principii de analiză istorică a textului, pe baza consideraţiilor literare, psihologice şi istorice cele mai naturale, dar şi un anume reducţionism naiv. Pe deoparte, textul biblic afirmă clar inteligibilitatea sensului primar, pe de alta, nu se poate nega existenţa unor sensuri multiple, profetice, a unui *sensus pleniorum* asigurat de autorul uman sau de cel divin, în cuvintele aceluiaşi text. Disponibilitatea lui Luther de a forţa înţelesul direct – sau „natural” cum spune el - al unui text prin consideraţii



[8] Luther, citat de W. G. Kummel, *The New Testament: The History of the Investigation of its Problems* (Nashville, TN: Abingdon, 1972), 22-23.

extratextuale, de tip dogmatic (o dogmatică protestantă, bineînţeles) cum ar fi, de exemplu, prin acţiunea principiului priorităţii credinţei, se poate vedea şi în lucrarea sa, *De fide*, din 11 sept. 1535:

> Scriptura nu trebuie înţeleasă în contra lui Hristos ci în acord cu Hristos. De aceea, Scriptura trebuie să se refere la El, ori, altminteri, nu suntem în posesia a ceea ce spune Scriptura. Dacă adversarii apelează la Scriptură contra lui Hristos, noi vom apela la Hristos împotriva Scripturii... Dacă apare o situaţie în care să hotărâm dacă Hristos ori Legea trebuie trecută cu vederea, trebuie să o spunem, Legea trebuie desconsiderată, nu Hristos.[9]

Principiul la care face apel Luther este, aici, principiul interpretării hristice a VT şi NT, un principiu care, prin definiţie, are de a face cu o abordare mai nuanţată, de tip profetic a mesajului VT şi NT (un cititor iudeu, mozaic, care refuză din start un astfel de principiu hermeneutic, va avea, în cel mai bun caz, o hermeneutică mesianică generală, dar neidentificată cu Isus, dacă nu cumva va adopta altfel de poziţii, mai pronunţat istoriciste). O astfel de abordare este mai potrivită pentru teologia sistematică decât pentru teologia biblică, al cărei scop este să plece, totuşi, de la înţelesul primar al textului şi de la forma lui literară şi, de aici, să treacă la studierea contextului, ca să înţeleagă teologia autorului. Astfel, deşi Luther şi Calvin au avut o contribuţie imensă în recuperarea mesajului biblic şi în eliberarea sa de sub dominaţia filosofiilor scolastice, ei nu au construit o definiţie sau o agendă foarte explicită a teologiei biblice. Dimpotrivă, de pe o altă poziţie, şi ei au interpretat

---

[9] G. Ebeling, ,,The Meaning of ,,Biblical Theology"", în E. Ebeling, *Word and Faith* (London: SCM, 1963), 82 (Cf. Fuller, „Biblical Theology", 195-213).

textul biblic tot prin prisma propriilor teologii apriorice. Gândirea protestantă a lansat însă, între timp, mai multe proiecte care vor juca un rol important în istoria teologiei:

- Dezvoltarea unei doctrine cuprinzătoare despre învăţătura NT (summa doctrina de foedere et testamento dei, cf. Iohannes Cocceius, 1603-1669)
- Compilarea unor colecţii de texte din NT care să probeze tezele protestantismului, dicta probantia, şi dezvoltarea unor poziţii mai radicale (protestanţii au adâncit ideile reformatoare ale lui Luther, de ex., P.J. Spener, 1635-1705)
- Dezvoltarea metodelor de analiză istorică a Scripturii (analiză istorică - historical criticism, - geschichte, a redacţiei, a genului literar al textelor din NT, exegeză)

Termenii lui J. P. Gabler

Pe acest fond, aproape un secol şi jumătate mai târziu, J. P. Gabler avea să marcheze un moment de referinţă în definirea TBNT. Scriind împotriva teologiei sistematice, aşa cum era înţeleasă atunci în Biserica Romano-Catolică, el subliniază că Scriptura este "sursa clară din care se extrage toată cunoaşterea adevărată a religiei creştine", iar teologia biblică trebuie să fie "pură şi neamestecată cu elemente străine" şi, totodată, distinctă de teologia sistematică unde "fiecare teolog filosofează în mod raţionalist despre lucrurile divine, potrivit cu abilităţile sale de timp, vârstă, loc, confesiune, şcoală, şi alţi factori similari".[10] El defineşte două tipuri de teologii,

[10] J.Gabler, „De iusto discrimine theologiae biblicae et dogmaticae regundisque recte utriusque finibus", în T.A. Gabler şi J.G. Gabler (eds.), *Kleinere theologische Schriften*, vol. 2 (Ulm, Germany: Verlag der Stettinischen Buchhandlung, 1831), 179-98; cf. J. Sandys-Wunsch şi L. Eldredge, „J. P. Gabler and the Distinction between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality", *Scottish Journal*

o teologie biblică ,,adevărată” (*wahre biblische Teologie*) şi o teologie biblică ,,pură” (*reine biblische Teologie*), prima ocupându-se de studiul istoric clasic al creştinismului primitiv, de identificarea a ,,ce şi când” credeau primii creştini, în vreme ce de-a doua se ocupa de decantarea conceptelor perene, specific creştine, adesea în comparaţie cu studiul celorlalte religii contemporane cu NT, astfel încât rezultatele să poată fi folosite la conturarea unei teologii sistematice solide.

Cele două direcţii conturate de Gabler vor fi urmărite cu nuanţe diferite de teologii din sec. 19 şi 20. La început, dezvoltând mai ales studiul istoric şi canonic al NT, G. L. Bauer, F. C. Baur, B. Weiss şi H. J. Holtzmann au creat tratate cuprinzătoare de TBNT, structurând meticulos teologia autorilor biblici.[11] În urma lucrărilor lor, TBNT a devenit tot mai consistentă în metodă şi tot mai independentă de TS, ajungând să o rivalizeze pe aceasta mai degrabă decât să furnizeze un prim pas spre abordările ei mai cuprinzătoare, mai sintetice. În acelaşi timp, însă, acestor autori li s-a reproşat o slabă raportare la contextul istoric al primului secol.

Programul lui W. Wrede

of Theology 33 (1980): 133-58, pp. 134, 137, 142. C.T. Craig, „Biblical Theology and the Rise of Historicism”, *Journal of Biblical Literature*, 62/4 (1943), 281-294. D.A. Carson şi G. Waters subliniază forţa extraordinară a demersului lui Gabler (Carson, „New Testament Theology", DLNTD, 796-97; Waters, „Justification and the New Perspectives on Paul”, 202).

[11] Cf. B. Weiss, *Biblical Theology of the New Testament*, 2 vols. (Edinburgh: Clark, 1882; ediţia germană - Berlin: Wilhelm Hertz, 1880, 1868), şi H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* 2 vols. (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1911; publicată întâi în 1896-97); F. C. Baur, *Vorlesungen über neutestamentliche Theologie*, F. F. Baur (ed.), (Leipzig: Fues, 1864); G.L. Bauer, *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, 4 vols. (Leipzig: Weygand, 1800-1802).



Printre cei care au reacţionat faţă de această direcţie de dezvoltare a teologiei biblice s-a numărat şi W. Wrede. Intenţia sa majoră a fost de a accentua nevoia de contextualizare istorică şi culturală a TBNT, în contextul primului secol. Pentru el, TBNT ar fi trebuit să fie numită ,,istoria timpurie a creştinismului şi a teologiei". Teologul biblic explorează istoria şi gândirea NT, fără a fi influenţat de agenda teologiei sistematice, cu intenţia de a regăsi mesajul şi teologia autorilor biblici. Pentru aceasta, baza de cercetare a teologului trebuie să fie cât mai cuprinzătoare, să includă nu doar canonul NT, ci şi scrierile extra-canonice, de exemplu, epistolele lui Ignatius.[12] El considera că dimensiunea istorică a NT este importantă şi că o teologie biblică a NT trebuie să cuprindă toate aceste lucrări. Pentru Wrede, inspiraţia divină şi canonul sunt idei mai târzii care aparţin secolului 2-3 d.H., în timp ce teologia NT a fost influenţată de toate aceste scrieri timpurii ale creştinătăţii. Astfel, conform lui Wrede, NT conţine o diversitate de poziţii şi idei teologice care s-ar pierde dacă este studiată prin limitare la colecţia canonică. Wrede consideră că teologia NT nu este la fel de precisă şi fixă aşa cum este teologia sistematică, şi că, în mijlocul acestei varietăţi, se poate totuşi evidenţia un miez teologic esenţial: învăţăturile lui Isus, Pavel, Ioan şi Ignatius (de aici şi împărţirea teologiei NT care include pentru el învăţătura lui Isus, a Bisericii primitive, a lui Pavel, a creştinilor dintre neamuri, a lui Ioan, a lui Ignatius. Scrieri cum sunt Apocalipsa, epistola către Evrei, epistola lui Barnaba, nu aduceau o contribuţie distinctă, majoră, pentru Wrede, iar 1 Petru, evangheliile

[12] W. Wrede, ,,Task and Methods", 69, 84-85, 116.

sinoptice şi Faptele apostolilor, urmate de 1 Clement, Didahia, scrierile lui Polycarp, Păstorul lui Hermas, epistolele lui Ignatius, le considera ca lucrări ce nu comunică o idee unitară, clară, care să poată fi privită ca normativă în teologia NT.[13]

Definiţii postbelice şi R. Bultmann

Proiectul lui Wrede era foarte dependent de perspectiva istorică şi, în acelaşi timp, necanonică (extra-canonică) asupra Scripturii. Înainte ca NT să fie analizat în profunzime din perspectivele propuse de el, tabloul gândirii teologice a vremii, însă, s-a schimbat. În perioada interbelică (1918-1940) a renăscut interesul pentru o abordare filosofică, de ansamblu, coerentă, a NT.

R. Bultmann a devenit exponentul major al acestei orientări propunând o interpretare existenţialistă a teologiei NT, prin intermediul categoriilor propuse de M. Heidegger (cf. şi influenţa lui S. Kirkegaard).[14] În principal, R. Bultmann s-a ocupat de problema formulărilor teologice folosite în predicarea Bisericii primare. Exprimarea cunoaşterii de Hristos şi a mântuirii aduse de El prin cuvintele şi conceptele predicării timpurii, adică în termenii NT,



[13] H. Boers, What is New Testament Theology? The Rise of Criticism and the Problem of a Theology of the New Testament (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979), 39-60, esp. 45, 52-53.

[14] M. Heidegger, *Discourse on Thinking*, J. M. Anderson şi E. H. Freund (trad.), (New York: Harper and Row Publishers, 1966); E. Babor, „Heidegger in His Discourse On Thinking”, în *Holy Name University Graduate School Journal*, Vol.13, No.1, March 2002, 29-35.

este numită de Bultmann drept limbaj mitic, corespunzător culturii şi percepţiilor lumii de atunci. De aceea, el devine un avocat fervent al nevoii de demitologizare şi, respectiv, de re-mitologizare a NT, adică un sprijinitor al ideii de reformulare a adevărurilor mântuirii prin prisma experienţei şi gândirii contemporane. De fapt, ceea ce face Bultmann nu este decât o exegeză şi o hermeneutică modernă a mesajului NT, o citire a teologiei NT prin prisma culturii moderne (în acelaşi timp, însă, cu cât reformulările moderne sunt mai radicale şi mai diferite de limbajul NT, apare şi primejdia trădării mesajului NT). Prin demersul său, Bultmann subliniază distincţia dintre *Geschichte* şi *Historie*, adică între istorisire şi istorie, între proclamare şi faptul propriu-zis. Demersul său reprezintă o sinteză extraordinară între filosofia existenţialistă şi uneltele istoriei religiilor. El încearcă să meargă, în acelaşi timp, şi dincolo de canonul NT, extinzând discuţia la cărţi necanonice (demersul este discutabil însă deoarece cele două domenii sunt clar diferite; din punct de vedere teologic se pot compara totuşi, teologiile NT şi extra-NT, pentru a înţelege mai bine demersul canonic în sine şi influenţa masivă a creştinismului în remodelarea gândirii greco-romane).

Mai departe, aşa cum observa C. Becker, prin rolul central oferit pentru TBNT „Bart şi Bultmann au absolutizat TBNT, ca singurul demers teologic esenţial, ca teologie în sine”. De aici, şi imperialismul TBNT asupra celorlalte forme de teologie, începând cu mijlocul secolului XX.

O altă limitare semnificativă a teologiei lui Bultmann este faptul că, în mod esenţial, pentru el TBNT este o teologie a lui Pavel şi Ioan (numiţi şi stâlpi ai gândirii NT); contribuţia celorlalţi autori nu este luată în consideraţie cu aceeaşi greutate (deşi, chiar dacă ei tratează puţine subiecte,



comparativ, în unele dintre ele, fac afirmaţii de importanţă majoră pentru teologia NT).[15]

Perspective contemporane

Anii 1990 au fost martorii lansării unei perspective mai bogate asupra teologiei biblice. Astfel, H. Räisänen, un cunoscut teolog finlandez, foarte activ în domeniul definirii TBNT, sprijină reîntoarcerea la programul lui Wrede şi acceptă că teologia NT reprezintă „o parte a teologiei eclesiale conştiente de sine"; în acelaşi timp, el recunoaşte şi existenţa tendinţelor contrare care conduc spre înlocuirea ei.[16] Îmbinând cele două tendinţe, Räisänen a propus două proiecte distincte, dar concurente, ca să ia locul TBNT: (a) o istorie a gândirii creştine timpurii şi (b) o evaluare analitică, filosofică, etică şi teologică a Noului Testament şi a semnificaţiei sale. Conform lui Räisänen, o asemenea abordare ar trebui să servească lumea filosofică, în general, şi societatea, nu doar Biserica; ar trebui să fie mai mult o evaluare a teologiei NT în contextul său cultural decât o proclamare a lui Hristos, şi, astfel, să se poată integra mai bine în tabloul pluralist şi ecumenic contemporan.[17]

Alţii autori însă apără identitatea TBNT subliniind că studiul istoric nu exclude studiul teologic, şi că are

---

[15] R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (London: SCM, 1952).

[16] H. Räisänen, *Beyond New Testament Theology* (London: SCM, 1990), 8.

[17] Räisänen, *Beyond NT*, 146, 158. Ca exemplu este dat volumul lui Gerd Thiessen, *The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World* (Minneapolis, MN: Fortress, 1999). Cf. recenzia lui K. Paffenroth, "The Religion of the Earliest Churches: Creating a Symbolic World (review)", *Journal of Early Christian Studies* 9/3 (2001) p413-414. Potrivit lui Thiessen "Religion is a cultural sign language which promises a gain in life by corresponding to an ultimate reality" (cf. *Beyond NT*, 2). El încearcă să descrie gândirea NT prin trei categorii: mit, etică, ritual, care au creat un mesaj şi un limbaj specific.

sens să se studieze teologia textului canonic al NT ca mesaj autorizat al Bisericii primare şi, chiar mai mult, ca mesaj autorizat şi inspirat divin (căci canonul nu reprezintă doar o decizie omenească, arbitrară), şi că există semne clare că în NT avem de a face cu o teologie unitară, cu diversitate şi unitate.[18] Astfel, studiul TBNT este descriptiv (deci, de natură istorică, putând fi studiat şi de credincioşi şi de necredincioşi, deşi profunzimea înţelegerii s-ar putea să nu fie aceeaşi, datorită atitudinii cât şi a intervenţiei hermeneutice a Duhului Sfânt) şi, deşi nu este normativ, el fixează anumite limite clare în înţelegerea mesajului teologic al Bisericii primare. De aici, şi importanţa apologetică a TBNT, precum şi rolul său de fundament al crezului precum şi funcţia sa de control asupra afirmaţiilor din TS.

O DEFINIŢIE MODERNĂ A TBNT

Conform prezentării de până aici, se poate încerca o definiţie a TBNT care să ţină cont de nuanţele discutate. Astfel, teologia biblică se ocupă cu punerea în evidenţă a teologiei specifice fiecărui autor al NT, ori fiecărei cărţi, după cum este cazul, aşa cum se poate observa în corpusurile NT, cu conturarea profilului teologic al autorului, conform subiectelor abordate în cărţile sale. Odată cu aceste precizări, trebuie subliniat că este vorba, bineînţeles, de conturarea teologiei comunicate cititorului, întrucât este foarte probabil că fiecare autor a cunoscut mult mai multe şi a gândit mult mai multe lucruri decât a comunicat în scris, şi că nu avem acces la conturarea integrală a teologiei reale a vreunui autor biblic. Teologiile autorilor biblici au o componentă

---

[18] Peter Balla, Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise, WUNT 95 (Tubingen: Mohr: Paul Siebeck, 1997).

cazuistică majoră (s-au scris nu atât tratate, câte răspunsuri la nevoile existente). De asemeni, autorii pot să se fi aflat într-o bună colaborare şi consens, dar să fi avut totuşi accente diferite în lucrările lor, conform inspiraţiei divine şi conform nevoilor specifice cărora le-au răspuns.

Grupate pe autori şi corpusuri, cărţile NT se pot clasifica astfel: autorii sinoptici (Matei, Marcu, Luca); corpusul lucan (Luca-Fapte);[19] corpusul ioanin (evanghelia după Ioan, scrisorile ioanine: epistolele 1-2-3 ale lui Ioan); corpusul paulin (treisprezece epistole: Romani, 1-2 Corinteni, Galateni, Efeseni, Filipeni, Coloseni, 1-2 Tesaloniceni, Filimon, Tit, 1-2 Timotei); epistola către Evrei;[20] corpusul petrin (1-2 Petru); epistolele generale (Iuda, Iacov); Apocalipsa.[21]

Teologia biblică se află, într-un fel, la graniţa dintre analiza sincronică a NT (analiză de tip cultural, la nivelul unei epoci anume) şi cea diacronică (analiza de tip istoric, care priveşte ideile NT în dinamica timpului şi istoriei gândirii creştine). Teologia biblică ia în considerare cărţile NT şi teologia lor din perspectiva temporală a evoluţiei gândirii creştine din secolele 1-2 dH, precum şi din cea a revelaţiei divine din primul secol (revelaţie care are un caracter progresiv).

---

[19] În privinţa lui Luca există o anumită ambiguitate: fără îndoială, în evanghelie el urmează o linie istorică, aproape biografică, în prezentarea vieţii lui Isus, ceea ce îl include între autorii sinoptici, întrucât foloseşte aceeaşi schemă compoziţională; în acelaşi timp, el este autorul unei duble care are caracteristici clare, specifice, Luca-Faptele Apostolilor, care trebuie analizată separat, ca un corpus lucan al NT.

[20] În funcţie de ipoteza acceptată, ar putea fi inclusă şi în corpusul paulin. Ca regulă, totuşi, având în vedere discuţiile existente, teologia ei este studiată separat.

[21] În extremis, Apocalipsa ar putea intra în corpusul ioanin. Datorită caracteristicilor unice însă, fiind singura scriere apocaliptică în NT, şi datorită particularităţilor lingvistice şi teologice (precum şi a dezbaterilor legate de autor) ea poate fi studiată separat.

Prin relaţia sa cu exegeza biblică şi prin analiza concentrată pe mesajul auctorial, teologia biblică subliniază caracterul specific al diverselor cărţi şi, implicit, diversitatea NT. În acelaşi timp, prin relaţia sa cu teologia sistematică şi prin tratarea de ansamblu a corpusurilor NT, teologia biblică a NT subliniază unitatea NT.

În ce priveşte exegeza biblică, aceasta reprezintă un prim stadiu de „arheologie” a textului biblic, încercând să reconstituie forma cât mai aproape de original a textului, precum şi intenţiile principale ale autorului:

- Exegeza biblică încearcă să stabilească forma originală a textului, unităţile sale logice.
- Ea îşi propune să contureze cât mai clar mesajul autorului primar printr-o analiză atentă, gramaticală şi stilistică a textului.
- Conturarea mesajului se face şi prin analiza culturii şi a situaţiei în care a fost scris textul (perspective istorice, filosofice, sociale, etc.).

Asemănarea dintre metodele şi scopul exegezei biblice şi a TBNT, a făcut ca teologia biblică să fie văzută de unii teologi drept o formă de exegeză complexă mai degrabă decât o formă de gândire teologică.

Totuşi, pe când exegeza se preocupă de reconstituirea unui text şi a semnificaţiei sale primare (prin studiul gramaticii textului, prin analiză lingvistică, culturală, şi istorică a termenilor folosiţi), teologia biblică se ocupă de reconstituirea gândirii teologice de ansamblu a autorului, într-o carte dată, în contextul reconstituit al destinatarului şi a culturii sale. În felul acesta, TBNT realizează un echilibru, de fapt, între perspectiva exegezei şi cea a teologiei sistematice.

Este interesant de discutat funcţia de transfer lingvistic şi teologic pe care o are exegeza biblică. Aşa cum s-a subliniat, un pasaj dat, dintr-o carte dată, nu este doar prezentat de TBNT prin comunicarea intenţiei sale iniţiale şi a mesajul său primar ci şi prin reformularea acestor mesaje în limbajul destinatarului

modern. Odată cu această reformulare, TBNT construieşte un pod între textul antic şi textul modern, tradus în limba vie a cititorului contemporan. TBNT mediază, până la un punct, accesul cititorului modern la textul biblic, integrând conotaţiile limbajului de atunci (dialectul grec koine) precum şi psihologia cititorului antic în contextul modern. În felul acesta TBNT furnizează contextul necesar hermeneuticii, care studiază înţelesul modern al textului biblic antic. Mesajul reconstituit poate căpăta, astfel, nuanţe noi, fiind însoţit de direcţii parenetice noi. Lectorul implicit şi predicatorul implicit al celor două texte (antic şi tradus) sunt tovarăşii de analiză ai teologului biblic.[22]

La rândul ei, în mod specific, teologia sistematică are un orizont mai larg de analiză decât TBNT:

- Ea studiază mesajul global, de ansamblu, al Bibliei
- Ea subliniază unitatea Bibliei, pleacând de la premiza inspiraţiei divine şi a mesajului unitar
- Ea asigură o sinteză între conţinutul antic (iudaic) şi inţelegerea modernă, filosofică, a mesajului biblic. Ea formulează adevărurile biblice în termeni culturali adaptaţi unei epoci date (fiecare generaţie are teologia sa sistematică)
- Principala ei abordare este cea tematică (învăţătura Bibliei despre păcat, despre Sfânta Treime, Dumnezeu, etc.)

În mod caracteristic, TS cercetează scriptura din perspectivă globală, VT şi NT, şi se concentrează pe prezentul teologic, pe formularea în termeni culturali contemporani a învăţăturilor biblice.[23]

---

22 J. Ch. Beker, "Biblical Theology In a Time Of Confusion", *Theology Today* 25/2 (1968), mesajul inaugural la instalarea sa ca profesor al de teologie biblică al seminarului Princeton Theological Seminary, 21 februarie, 1968.

23 TBNT împrumută ceva din această abordare contemporană, culturală a TS: se poate observa, astfel, că abordările demitologizante ale lui R. Bultmann includ, implicit, şi perspectiva filosofică existenţialistă.

În final, TBNT se poate înţelege ca o disciplină care îşi propune să cerceteze exegetic textul biblic şi care încearcă o sinteză la nivel de carte şi de corpus, prin care să recupereze gândirea kerymatică a apostolilor şi evangheliştilor. Ea constituie o treaptă intermediară importantă între exegeză şi teologia dogmatică sau sistematică, pe deoparte, şi între exegeză şi hermeneutică, pe de cealaltă parte.

Diversitate-unitate, centrul teologic al TBNT

Una din dezbaterile specifice ale TBNT, vizavi de varietatea şi unitatea teologică pe care o pune în evidenţă în cărţile NT, este problema existenţei unei teme centrale, a unui centru teologic al TBNT.

Discuţia a fost declanşată prin paralelism cu studiile asupra teologiei VT, unde s-a pus de timpuriu problema unui centru teologic, unificator (o problemă spinoasă, dificil de rezolvat, dealtfel, în contextul VT. Colecţia veterotestamentară are un caracter mozaicat, fragmentar, care nu se subordonează uşor unui singur principiu unificator, deşi au fost propuse mai multe astfel de principii.

În ce priveşte NT, au fost propuse următoarele teme ca posibile centre ale teologiei NT: salvarea omenirii, împlinirea aşteptării mesianice iudaice şi extinderea efectelor ei, tranziţia de la legea veche la legea nouă (de la legământul vechi la legământul nou). Este limpede, însă, că Isus Hristos este cel care asigură centrul teologic al NT, al mesajului evangheliei.[24]

[24] Jean-Noël Aletti, *Jésus-Christ fait-il l'unité du Nouveau Testament?*, Jésus et Jésus-Christ, vol. 61 (Paris: Editions Desclée, 1994).

Metodologia TBNT

Există mai multe tipuri de abordări ale NT, în cadrul TBNT, mai multe metode de a face Teologie Biblică, dintre care se pot distinge şapte abordări principale:[25]

Metoda istorică. Ea priveşte teologia diverşilor autori biblici în perspectivă istorică. Aceleaşi subiecte ca cele ale TS sunt privite grupat, pe autori şi în perspectivă istorică, astfel: gândirea sinopticilor (unde un loc special îl ocupă Luca-Fapte), a lui Ioan (evanghelia şi scrisorile), a lui Pavel, teologia bisericii primare (Evrei, 1-2 Petru, Iacov, Iuda), şi dezvoltări mai târzii (Apocalipsa). Această metodă încearcă să pună în evidenţă lucrurile care îl interesează pe Ioan (Întruparea, Duhul Sfânt), ori pe Pavel (Legea, relaţia cu Hristos, îndreptăţirea, credinţa, etc.), ori pe ceilalţi autori creştini şi să le aşeze în perspectivă istorică, indicând în ce măsură se observă un anume progres în gândire, precum şi care sunt caracteristicile gândirii creştine în primul secol. Astfel, se poate contura un tablou istoric al gândirii teologice creştine.

Printre reprezentanţii ei cei mai de seamă se numără W. G. Kümmel. Conform lui, TBNT nu are de a face doar cu studiul teologiei finale a Bisericii primare ci şi cu studiul etapelor intermediare până la proclamarea finală din NT.[26] Pentru Kümmel există trei mari tipuri de gândire (istorică) creştină: gândirea de tip sinoptic, gândirea lui Pavel şi gândirea lui Ioan. Tot de pe poziţii istorice a studiat TBNT şi O. Culmann, care a propus o submetodă interesantă, cea a istoriei salvării (pentru el, principiul fundamental al TBNT este istoria salvării iar Hristos este ,,centrul timpului").[27] Poate că metoda lui ar putea fi descrisă ca o metodă para-istorică de studiere a TBNT, deoarece, conform lui Culmann, istoria mântuirii se desfăşoară pe un plan veşnic, iar în istoria propriu-zisă avem doar proiecţia în temporalitate a mântuirii omenirii. Gândirea lui Culmann

---

[25] Cf. G. R. Osborne, "Teologie Biblică" (*Elwell Evangelical Dictionary*), G. Hasel, *New Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1993 (1978)).

[26] W. G. Kümmel îşi împarte capitolele astfel: 1. Proclamarea primelor trei evanghelii sinoptice (Împărăţia lui Dumnezeu, Isus cel istoric, Mesia, Fiul lui Dumnezeu, Fiul Omului); 2. Credinţa comunităţii creştine primare; 3. Teologia lui Pavel; 4. Mesajul ioanin despre Hristos (evanghelia lui Ioan şi epistolele lui Ioan); 5. Concluzia (Isus, Pavel, Ioan: inima sau centrul NT). Cf. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (London: SCM, 1975).

[27] O. Culmann, *Salvation in History* (NY: Harper and Row, 1976).

dă, în fapt, o lovitură puternică metodelor pur istorice, diacronice, arheologice, în favoarea unei reconstrucţii mai nuanţate teologic.[28] Contextualizând demersul lui, trebuie subliniat că O. Culmann a încercat în primul rând să răspundă abordării existenţialiste şi rigide istoric a lui H. Conzelmann, care considera că perioada lui Isus este mijlocul istoriei, al revelaţiei, cu două consecinţe importante: înainte de Isus se află VT, adică vechiul legământ, iar după El vine istoria Bisericii (văzută ca o perioadă oarecum independentă de Isus, despărţită teologic şi fenomenologic de timpul lui Isus şi de intervenţia Sa directă).[29] Pentru O. Culmann, perioada Bisericii este direct şi organic legată de timpul lui Isus, care este centrul revelaţiei, şi continuă acest timp prin mărturisirea unei centralităţi perpetue a lui Isus în istorie şi în veşnicie (El este Domn, aşezat la drepta Tatălui, într-o mijlocire continuă, într-o relaţie continuă cu Duhul Sfânt şi lucrarea Sa specială, despre care dă mărturie Faptele Apostolilor). Prin contrast, teoria lui Conzelmann se referea doar la o proiecţie „terestră", la o secţiune limitată, a lucrării veşnice a mântuirii. La Culmann, istoria mântuirii se desfăşoară pe mai multe planuri, se dezvoltă pe un plan în ceruri, pe altul pe pământ, în inima oamenilor, în sânul Bisericii, este receptată de îngeri – pe un alt nivel, etc., toate aceste planuri istorice concurând la tabloul general al istoriei mântuirii.

Mai departe, între submetodele de tip istoric pot fi amintite metoda sintetică-istorică, axată pe temele teologice de bază ale NT pe care le urmăreşte prin diversele tipuri şi straturi de texte scripturale ca să noteze dezvoltarea lor de-a lungul perioadelor biblice;[30] metoda secţiunilor transversale, care preia o temă centrală, unificatoare, şi o priveşte în evoluţie istorică (de ex., tema legământului sau a promisiunilor mântuirii,

---

[28] Culmann îşi împarte astfel tratatul: 1. Prolegomena (istoria mântuirii, hermeneutica istoriei mântuirii); 2. Geneza abordării istoriei mântuirii (credibilitatea autorilor biblici), 3. caracteristici fenomenologice (tensiunea între ``deja şi nu încă", între eternitate şi istorie), 4. tipuri majore de înţelegere ale istoriei mântuirii (începerea istoriei mântuirii prin Isus, perioada intermediară a istoriei mântuirii (Ioan, Luca), ansamblul istoriei mântuirii).

[29] H. Conzelmann, *Die Mitte der Zeit* (1954), eng. trad. *The Theology of St Luke* (London: Faber, 1960).

[30] Avantajul acestei metode este că subliniază unitatea Scripturii. Dezavantajul ei constă în faptul că este subiectivă în interpretarea straturilor de texte şi a asocierii lor cu autorii iniţiali (diverse ipoteze redacţionale) şi poate forţa o interpretare artificială a NT.

despre Duhul Sfânt, etc.);[31] metoda istorică-socială care studiază dezvoltarea ideilor teologice în viaţa Bisericii.32

Metoda analitică. Urmăreşte să pună în evidenţă teologia distinctă a fiecărui autor sau cărţi, adică: ce a vrut să spună autorul, care era contextul, ce înţelege autorul? Are capacitatea de a pune în evidenţă mesajul unic al fiecărei cărţi, dar poate să fie subiectivă şi să limiteze înţelegerea interacţiunii teologice între autori, în contextul predicării din Biserica primară. În acelaşi timp, poate da impresia că a ajuns la o înţelegere completă, exhaustivă a teologiei autorilor biblici. Avantaj: subliniază înţelesul urmărit de fiecare autor, accentele specifice. Dezavantaj: încurajează o diversitate radicală, un colaj fără coeziune de ansamblu.

Metoda tematică. Este o abordare sintetică şi discută categoriile TBNT de pe poziţia TS. Ce spun autorii, cărţile, corpusurile de cărţi (de exemplu, scrisorile lui Pavel). În sec. XII Peter Lombard a făcut o primă încercare de teologie sistematică, studiind ce spune Biblia despre Dumnezeu, despre har, predestinare, binefacere, condamnare, judecată finală, etc. O abordare mai recentă, de acelaşi tip, este cea a lui A. Richardson (care discută ce spune NT despre Dumnezeu, Duhul Sfânt, Hristos, răscumpărare (soteriologie), studii despre Biserică (eclesiologie), slujire, sacramente sau simboluri, etc.).[33] Între avantajele acestei metode se numără sublinierea unităţii mesajului biblic. Pe de altă parte, doar cu greu poate fi deosebită de teologia sistematică şi, în acelaşi timp, poate introduce idei contemporane în tabloul teologiei autorilor biblici, obţinându-se o reconstrucţie deformată a gândirii acestora. Prezentarea teologiei autorilor NT este coerentă, unitară dar nu neapărat exhaustivă. În plus, ea tinde să fie construită pe

[31] Tăria ei stă în înţelegerea de ansamblu pe care o aduce temelor. Slăbiciunea ei constă în selecţia oarecum arbitrară a temelor (atunci când nu este exhaustivă). O temă centrală aleasă neinspirat poate forţa celelalte teme să se armonizeze cu ea.

[32] Valoarea ei constă în faptul că încearcă să înţeleagă trăsăturile comunităţilor care au stat în spatele scrierii Bibliei. Ridică însă şi probleme specifice, cum ar fi subiectivitatea reconstrucţiilor, care lasă textul biblic la bunul plac al speculaţiilor teologice.

[33] A. Richardson, *An Introduction to the Theology of the New Testament* (London: SCM Press, 1958). El crede că Biserica primară poseda o teologie comună care poate fi reconstituită din studiul literaturii NT. La baza acestei teologii stă învăţătura lui Isus care se deosebeşte de interpretările fariseilor, saducheilor, ale cărturarilor, etc. Aceştia interpretau diferit VT şi aşteptau un Mesia cu trăsături pe care Isus nu le-a confirmat în întregime.

baza formalismului gândirii contemporane (cu elemente de hermeneutică incorporată). Metoda sintetică a deschis, în acelaşi timp, şi o dezbatere interesantă cu privire la receptarea teologiei NT. Richardson consideră că doar un creştin poate înţelege teologia Bisericii primare aşa cum poate fi ea reconstruită din textul NT prin discutarea cărţilor în lumina comentariilor analitice şi a descoperirilor istorice.[34] Pe o poziţie opusă se situează K. Stendahl care susţine că atât creştinul cât şi necreştinul pot reconstrui teologia Bisericii primare din documentele NT (doar că necreştinul nu va putea intui bine valoarea convingerilor creştinilor).[35] Un alt autor important care îmbrăţişează metoda tematică este C. H. Schelke.[36] Pentru el, temele importante sunt Creaţia, Lumea, Timpul, Omul (vol. 1), Istoria mântuirii şi a revelaţiei (vol. 2), Etica (vol. 3), Împărăţia lui Dumnezeu, Biserica, Eshatologie (vol. 4). El atrage atenţia că teologii biblici ai NT „nu doar descriu NT ci şi îl interpretează", subliniind că teologia biblică a NT nu este pur şi simplu o recuperare a istoriei NT, ci şi o interpretare a acesteia.

Metoda existenţialistă. Această metodă subliniază nevoia reinterpretării contemporane a TB. Ea caută înţelegerea mesajului autorului iniţial către destinatarul iniţial, şi deduce principiile receptate de către acest destinatar, mecanismul său exegetic. Odată descoperite principiile de bază ale mesajului NT, formularea lui pentru cititorul modern se face în cheie existenţialistă, pe baza argumentului eternului uman. Printre meritele acestei metode este acela că personalizează învăţătura Scripturii, că ţine cont şi încearcă să recupereze mesajul general al NT şi formele (termenii) în care acesta a fost (şi este) receptat. Printre dezavantaje este faptul că aplică o filosofie modernă (existenţialismul) în procesul de conturare a unui mod de înţelegere antic. Rudolf Bultmann este un reprezentant de seamă

---

[34] Richardson, *Introduction*, 9, 12. Conform lui Richardson, reconstrucţia fidelă ţine de o relaţie personală cu Isus Hristos, prin credinţă, pentru că El este, de fapt, autorul şi sursa predicării apostolice.

[35] Astfel, există şi posibilitatea (primejdia) ca reconstrucţiile contemporane ale teologiei apostolice să fie confesionale. Cf. o critică a lui L.E. Keck contra lui A. Richardson: "Acel Isus care învaţă lucrurile atribuite lui de către Richardson este prezentat, de fapt, ca un teolog creştin, şi anume ca un anglican (i.e. ca A. Richardson)." (L.E. Keck, „Toward the Renewal of New Testament Christology", *NTS* 32 (1986): 362-77).

[36] K.H. Schelkle, *Theology of the New Testament,* 3 vols, trad. W. Jurgens (Collegeville, MN: Liturgical, 1971-77).

al metodei existenţialiste.[37] El aplică filosofia lui Heidegger la domeniul teologiei. Unul din conceptele sale de bază este demitologizarea mesajului Scripturii (alături de acesta stă şi ideea nevoii de remitologizare contemporană a mesajului Scripturii).[38] Hans Conzelmann, elev al lui Bultmann, va reacţiona faţă de această concepţie,[39] făcând un pas spre liberalism şi susţinând că nu mai este interesantă reconstrucţia istorică a teologiei NT (centrul timpului) ci doar interpretarea ei, accentuând, astfel, şi mai tare, latura existenţialistă, şi nevoile de astăzi ale Bisericii (a treia fază a istoriei mântuirii, conform lui Conzelmann). Din acest punct de vedere, TBNT ar deveni tot mai subiectivă, ceea ce este punctul slab al acestei abordări.

Metoda hristologică. Hristos este cheia hermeneutică majoră, fereastra prin care înţelegem revelaţia lui Dumnezeu cu privire la orice temă (foloseşte ideea centralităţii lui Hristos ca principiu fundamental). Pe deoparte, metoda subliniază unicitatea lui Hristos şi caracterul fundamental al predicării şi persoanei Sale. În acelaşi timp însă are tendinţa de a spiritualiza pasajele care nu se referă la Hristos, şi de a le forţa interpretarea, ajungând la idei străine de intenţia primară a autorilor.

Metoda canonică. Reprezentant important este Breward Childs.[40] Interpretarea canonică ţine cont de faptul că prin inspiraţie şi selecţie, prin apartenenţa la canon şi ordinea canonică a scrierilor, avem un comentariu exegetic subtil al Scripturii. Canonul devine resursă exegetică, factor determinant în înţelegerea teologiei autorului unei cărţi din NT. Deşi este diferită de metoda canonică, aici poate fi amintită şi metoda credală. Aceasta priveşte la Biblie ca la o serie de afirmaţii de crez desprinse de contextul lor istoric, văzute din perspectiva eternă a Bisericii. Recunoaşte

---

[37] R. Bultmann, *Theology of the New Testament* (London: SCM, 1952).

[38] R. Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* (NY: Scribner's, 1958); *cf.* J. Macquarrie, *The scope of demythologizing: Bultmann and his critics* (NY: Harper and Row, 1960).

[39] H. Conzelmann, Hans. *An Outline of the Theology of the New Testament,* trad. J. Bowden (New York: Harper & Row, 1968; *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments.* 2d ed. Munich: Christian Kaiser, 1968 (1967)).

[40] B.S. Childs, The New Testament as Canon: An Introduction (London: SCM, 1984); idem, Biblical Theology of the Old and New Testaments (London: SCM, 1992); idem, Biblical Theology: A Proposal (Minneapolis, MN: Fortress, 2002). Cf. şi F. Thielman, Theology of the New Testament: a canonical and synthetic approach (Grand Rapids, MI: Zondervan, 2005).

importanţa crezului şi a închinării în NT. Trasează, însă, o distincţie prea radicală între credinţă şi istorie.

Metoda multiplex. Preferată de G. Hasel, metoda multiplex combină metodele enumerate mai înainte şi porneşte de la text pe care îl analizează exegetic din punct de vedere gramatical, istoric şi social, pentru a înţelege matricea social-culturală în care trăiau primele comunităţi de creştini. Mesajul interpretat astfel este organizat apoi, în tendinţe de bază şi structuri fundamentale, caracteristice pentru cărţi, autori şi pentru perioada în care au trăit. Între aceste perspective, există, bineînţeles, diverse interacţiuni, locuri comune, sau tendinţe particularizatoare, după cum şi accente specifice. Principalele tipuri de teologii (marcană, ioanină, paulină, catolică târzie, etc.), sunt interpretate, astfel, atât în independenţa lor teologică, precum şi ca expresii ale unui fond comun de predicare, de vestire a evangheliei (metafore comune, accente comune, subiecte comune). Teologia biblică încearcă să recupereze atât gândirea specifică a fiecărui autor, parte din abordările teologice timpurii ale Bisericii, precum şi fondul comun al viziunii despre viaţă şi credinţă (ceea ce subliniază unitatea de gândire a Bisericii pe subiecte cum sunt misiunea, aşteptarea venirii a doua a lui Isus, etc.). Pe lângă acest tablou teologic syncronic, se poate pune în evidenţă şi o perspectivă diacronică, o linie de schimbări teologice progresive, în timp. Tabloul final trebuie prezentat mai degrabă în termeni compatibili cu gândirea creştină primară, care aparţin textului şi timpului când a fost scris NT, decât în termeni moderni, care presupun o filtrarea târzie a mesajului lor, o prelucrare conformă cu dezvoltările ulterioare.

Abordarea adoptată în prezenta carte este o abordare tematică şi pe autori, cu comentarii de perspectivă istorică, adică o abordare de tip multiplex.[41]

Pentru a evidenţia trăsăturile specifice ale autorilor biblici, studiul de faţă va lua în considerare câteva teme

---

[41] Cf. G. Hasel. De asemeni, D. Guthrie, *New Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity Press, 1981); G. Ladd, *A Theology of the New Testament* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1974), W. Kümmel, *The Theology of the New Testament* (London: SCM, 1975); F. Stagg, *New Testament Theology* (Nashville, TN: Broadman, 1962).

teologice majore (hristologie, pneumatologie, antropologie, nomologie, eshatologie) şi le va discuta din perspectivele diverse ale corpusurilor NT.

2. TEOLOGIA BIBLICĂ ŞI HRISTOLOGIA NT

Hristologia reprezintă studiul teologic al persoanei (identităţii) şi lucrării lui Isus (Hristos, gr., sau Mesia, ebr., înseamnă „unsul", „cel ales").

În general, se poate vorbi de o hristologie a VT şi de una a NT. Hristologia VT se referă la aşteptările mesianice ale iudeilor şi la profeţiile din VT văzute, însă din perspectivă creştină. Din acest punct de vedere, hristologia se intersectează cu teologia mesianică iudaică, care cuprinde multe şi diverse concepţii evreieşti cu privire la fiinţa şi lucrarea lui Mesia, dintre care unele depăşesc limitele portretului hristic al lui Isus, sau nu se potrivesc cu acesta.

Hristologia ca atare are, totuşi, ca subiect portretul din NT al lui Hristos, şi se referă la intrarea în istorie a Fiului lui Dumnezeu, la întruparea Sa, la felul în care a fost receptat portretul Său istoric, lucrarea şi jertfa Sa, identitatea Sa, de către apostoli, de primii credincioşi, de Biserica primară, etc.

Deşi se pretează clar la un studiu sistematic, prin metodele teologiei sistematice, persoana lui Isus, umanitatea Lui, titlurile Lui, constituie subiecte care permit o bună evidenţiere, prin asemănare şi contrast, a teologiei specifice a autorilor NT, deci, prin metodele teologiei biblice. De exemplu, se poate întreba ce spun fiecare dintre autorii NT despre divinitatea, umanitatea sau mesianitatea lui Isus Hristos? Se observă cumva o dezvoltare istorică a înţelegerii noi testamentare despre Isus Hristos? A avut Domnul Isus Însuşi o hristologie? Care sunt trăsăturile ei de bază? S-a dezvoltat ea istoric, de-a lungul vieţii Sale? Există urme ale unei asemenea dezvoltări în Noul Testament? Cum se leagă teologia

fiecărui autor de predicarea lui Isus şi în ce măsură este această predicare dezvoltată de teologia fiecărui autor?

În general, la autorii NT se pot observa două tipuri de perspective hristologice: (a) o hristologie ,,de sus" (care subliniază mai înainte de toate divinitatea lui Isus Hristos, aşa cum a fost ea cunoscută mai ales după înviere şi înălţare, şi apoi o vede şi în restul detaliilor vieţii lui Isus; acest tip de abordare este caracteristic lui Ioan şi lui Pavel); (b) o hristologie ,,de jos" care subliniază mai întâi de toate umanitatea lui Isus Hristos şi mesianitatea Lui, şi apoi divinitatea Sa, aşa cum au fost ele cunoscute progresiv în timpul lucrării Sale pământeşti, înainte de înviere, şi cum au fost ele confirmate şi revelate suplimentar în învierea şi înălţarea lui Isus. În mod caracteristic, evanghelile sinoptice sunt cele care folosesc această metodă de receptare treptată a semnificaţiei persoanei lui Isus.

În continuare vor fi studiate un număr de titluri din titlurile lui Isus şi învăţătura NT despre umanitatea Sa.

2.1 TITLURILE MESIANICE ALE LUI ISUS

Titlurile mesianice ale lui Isus descoperă imaginea pe care o au autorii despre El, felul în care a fost înţeles începând din zilele predicării sale până în zilele proclamării Bisericii.

Unele din aceste titluri au fost folosite şi în timpul VT. Ele au primit însă un înţeles nou, când au fost aplicate lui Isus. Apare, astfel, o anumită discontinuitate între înţelesul lor din VT şi cel din NT. Alte titluri au apărut mai târziu, în perioada intertestamentară şi reflectă eforturile teologilor evrei de a gândi cine este Mesia şi cum va restaura Dumnezeu regatul lui Israel. În al treilea rând, există titluri care au fost atribuite prima oară lui Isus, şi nu au un istoric prealabil demn de reţinut.

O bună caracterizare a Domnului Isus şi a identităţii Sale, aşa cum apare ea în NT, nu se poate face prin studiul unui singur titlu, ci a mai multor asemenea titluri. De ce este studiul titlurilor Domnului Isus o bună metodă de a explora teologia autorilor NT? Pentru că permite receptarea unei anumite concepţii mesianice şi a unei anumite perspective istorice: Mesia era aşteptat cu mai multe titluri, iar ele i-au fost atribuite lui Isus, nu fără modificări însă.

O observaţie interesantă: lui Isus îi plăceau titlurile, apelativele, poreclele – dacă se poate spune aşa. De exemplu, El îi numeşte pe Ioan şi Iacov *boanerghes* (fiii tunetului), lui Simon Petru îi zice ,,piatră" (*petros*, gr.; *kefa*, aram.); pe Natanael îl numeşte ,,israelitul neprihănit"; Ioan devine ,,ucenicul preaiubit"; Toma este numit şi „geamănul" (*didymos*, gr.; pe păgâni, în contrast cu evreii, şi ca să îndulcească parabola, îi numeşte ,,căţei" (sau „căţeluşi", *ta kynaria* - la vindecarea fiicei femeii siro-feniciene). Se pare că şi în cercul apostolic erau gustate apelativele speciale (de exemplu, Barnaba este numit ,,fiul mângâierii", *huios parakleseos*, gr.; lui Luca i se zice „doctorul preaiubit" *iatros ho agapetos*, etc.).

Practica aceasta nu poate fi depărţită de faptul că în imperiul roman, cetăţenii aveau trei nume („tria nomina"): *praenomen, nomen şi cognomen*. De exemplu, Saul era cunoscut între romani ca Pavel (sau Paul, Paulus, posibil, „cel mic"), iar Silas era numit şi Silvanus (Fapte 15:40; 1 Tes. 1:1; 2 Tes. 1:1); în mod asemănător, Matei era numit şi Levi (ambele fiind nume evreieşti), etc. Totuşi, reflectă şi o tendinţă a grupului de a agrea cu diverse nume care reflectau identitatea în grup a purtătorilor.

Exemple de titluri mesianice din Vechiul Testament

Sămânța (sămânța femeii)

Fiul, Fiul omului, Fiul lui Dumnezeu

Profetul ca Moise
Urmaşul lui Avraam
Vlăstarul, Vlăstarul lui Işai
Emanuel (Dumnezeu este cu noi)
Prințul Păcii
Părinte al eternității
Sfetnic minunat
Robul Domnului
Leul lui Iuda

Titluri date Domnului Isus Hristos în Noul Testament:
Mesia (Hristos, gr.), Unsul
Fiul lui Dumnezeu
Emanuel (Dumnezeu este cu noi)
Pâinea
Lumina
Apa
Vița
Învățătorul (Rabuni, Rabi)
Fiul lui David
Fiul Omului
Mielul lui Dumnezeu
Păstorul cel Bun
Calea
Adevărul
Viața
Alfa şi Omega
Mântuitorul
Mângîietorul
Domnul (adonai, ebr.; kurios, gr.)
Preot, marele preot
Al doilea Adam (al doilea om)

Titlul Fiul Omului

În greceşte expresia este *ho huios tou anthropou*; în aramaică: *bar enaş, bar enoş*; iar în evreieşte: *ben Adam*. Titlul Fiul Omului este important pentru că pare să fie cel pe care Isus l-a folosit cu precădere despre sine (cf. Mt. 18:11, Isus se descrie pe sine drept: „Fiul Omului [care] a venit să caute ce era pierdut"). Originea hristică a acestui titlu este remarcată adesea: toate referinţele din NT îl au la origine pe Isus (M. Hooker). Pentru alţi comentatori (P. Vielhauer, N. Perrin) titlul acesta reprezintă o etichetă preferată de Biserică şi, de aceea, folosită mult în NT. Alţii spun că în evangheliile NT se întâlnesc ambele surse: unele contexte îşi au originea în modul de adresare specific lui Isus, iar altele reprezintă preferinţele Bisericii (R. Bultmann, G. Bornkamm).

În ce priveşte semnificaţia, s-a argumentat că Isus ar fi folosit acest titlu cu uneori intenţii mesianice, alteori cu conotaţii poetice, reprezentând un alt mod de a zice ,,eu" (G. Vermes); dincolo de poezia intrinsecă a formulei, termenul are conotaţii mesianice clare. Originea înrădăcinată în istorie, a acestui termen, este vădită şi de faptul că evangheliile sunt cele care conţin în mod masiv referinţele la acest titlu, şi nu epistolele - care aparţin celui de al doilea strat de reflecţie creştină, i.e. al organizării Bisericii. Iar în ce priveşte evangheliile, cele mai bogate în acest titlu sunt evangheliile sinoptice. Cu alte cuvinte, atunci când se studiază titlul Fiul omului ne găsim în apropiere maximă de Isus şi portretul Său istoric.

Conţinutul teologic în VT

În Psalmul 8:4 termenul are un conţinut colectiv, se referă la omenire. Ezechiel 2:1 include o anumită reprezentativitate (acei oameni cărora le vorbeşte Dumnezeu), sau e un apelativ general. Daniel 7:13 este unul din textele cele mai importante, unde fiul omului are caracter reprezentativ: cineva ca un fiu al omului

vine pe norii cerului şi se înfăţişează înaintea tronului lui Dumnezeu, unde primeşte domnie veşnică peste toate naţiunile pământului. În Daniel 8:17 se schimbă registrul şi Daniel însuşi este numit fiu al omului. Fiul Omului cu conţinut reprezentativ apare şi în 1 Enoh, 4 Ezra, cărţi vechi, o colecţie de scrieri apocrife inter-testamentale. În concluzie, Fiul Omului ar putea însemna uneori, în VT, o simplă referinţă la un om (mai ales în cadrul unei viziuni), o declaraţie generică de indentitate (suntem „oameni", „fii ai oamenilor"), sau o subliniere a identităţii vorbitorului (adică ,,acest fiul al omului", nu o altă persoană). În acelaşi timp, în mod clar, termenul reprezintă un titlu mesianic cu conotaţii apocaliptice.

TITLUL FIUL OMULUI ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

Cu privire la titlul Fiul omului, în evangheliile sinoptice, conform observaţiilor lui Marshall, se pot identifica trei tipuri diferite de referinţe.

Grupa A – reprezintă categoria de pasaje care se referă la lucrarea şi activitatea pământească a lui Isus. De exemplu, în Marcu 2:10, 2:28 apare cu înţeles mesianic. În Luca 7:34, Isus se descrie pe sine, facând comparaţie între El şi Ioan Botezătorul (Fiul omului, Isus, s-a identificat cu oamenii, în timp ce Ioan trăia ca un nazireu, despărţit de oameni; sfinţenia lui Isus se manifesta prin cumpătare, nu prin restricţii, prin regim alimentar). Luca 9:58 se referă la lucrarea pământească a lui Isus, la stilul Său de viaţă, de predicator pelerin. În Luca 19:10, Isus îşi descrie singur scopul misiunii Sale pământeşti.

Grupa B – reprezintă categoria de pasaje în care titlul Fiul Omului se foloseşte cu privire la suferinţa, moartea şi învierea lui Isus. Exemple: Marcu 8:31, 10:45, 14:21, 41.

Grupa C – reprezintă categoria de pasaje în care titlul se referă la înălţarea în glorie a lui Isus, la revenirea Sa

glorioasă, a doua oară, la Judecata pe care o va conduce El. Exemple: Marcu 8:38, 13:26, 14:62, Luca 12:8, 12:40, 17:22-30, 18:8, Matei 10:23, 19:29.[42] O folosire interesantă este cea din Marcu 15:39, unde Isus este numit de sutaşul roman şi om şi Fiu al lui Dumnezeu, într-o singură propoziţie.

Isus spune despre sine că El este Fiul Omului, nu doar face afirmaţii despre ce face sau va face Fiul Omului, ori Mesia, în general. Acesta este titlul preferat al lui Isus (se pare că El se descria pe sine mai degrabă ca Fiul al Omului, nu ca Fiu al lui Dumnezeu, cel puţin în discursurile publice). În ideea aceasta, Isus foloseşte titlul cu câteva nuanţe, ca pe o etichetă a Sa, ca un mijloc de identificare mesianică. În acelaşi timp, Isus umple titlul Fiul Omului din VT cu un nou înţeles, adică El este Fiul Omului şi anume, într-un mod unic, cu adevărat reprezentativ. Din punct de vedere al hristologiei, Isus redefineşte ce este Fiul Omului, El spune ce face Fiul Omului, indiferent ce au spus cei din vechime. El umple termenul cunoscut deja cu o nouă semnificaţie.

Despre unele din aceste texte s-a emis părerea că într-Biserica ar fi încercat să-l descrie în ele pe Isus cu titlul mesianic de Fiul Omului, în vreme ce aceasta nu a fost în mod exact realitatea istorică, de exemplu, în Marcu 13:26-27, unde este vorba de a doua Sa revenire. Un alt mod de a interpreta o asemenea referinţă de tip C însă este faptul Isus se numeşte pe sine Fiul Omului, dar se priveşte, se obiectivizează ca istorie viitoare. Aici Fiul Omului este considerat de către Fiul Omului Isus, ca din punctul de vedere al lui Dumnezeu întrupat, ca Fiu al lui Dumnezeu.

---

[42] I.H. Marshall, *The Origins of New Testament Christology* (IVP: London, 1976).

TITLUL FIUL OMULUI ÎN IOAN

În evanghelia după Ioan titlul Fiul Omului este mai rar menţionat decât în evangheliile sinoptice (Ioan se depărtează de prezentarea istorică şi favorizează o hristologie „de sus"; el foloseşte mai des, de exemplu, titlul Fiul lui Dumnezeu). Totuşi, între modul lui Ioan de a folosi acest titlu şi cel al autorilor sinoptice este o mare asemănare (Isus se numeşte pe sine Fiul omului, In. 1:51; în 5:27, 6:27, foloseşte intenţionat acest titlu accentuând conotaţiile lui mesianice, autoritatea de judecător final a lui Isus, etc.).

> Tranziţia istorică şi teologică observată în titlurile lui Isus este o mărturie a întrupării lui în istorie. El a devenit om, a primit numele Isus şi a fost numit Hristosul, Fiul lui Dumnezeu, încărcând titlurile cu o nouă semnificaţie.

Ioan are şi numeroase contribuţii proprii, însă. Isus foloseşte titlul în sensuri noi, care intrigă (In. 6:53, 62; problema mâncării Fiului omului). Termenul este citat în contexte în care comentariul lui Isus şi al lui Ioan pare să se împletească strâns (In. 3:13, 14). În ce priveşte comentariile, Ioan are şi umorul de a înregistra întrebările poporului pe această temă: „Noi am auzit din Lege că Hristosul rămâne în veac; cum dar zici Tu că Fiul omului trebuie să fie înălţat? Cine este acest Fiu al omului?" (In. 12:34; *cf.* 8:28).

Printre sensurile subliniate în mod caracteristic de Ioan mai sunt şi altele. În Ioan 1:51 apare viziunea scării lui Iacov (Iacov a văzut pe Fiul Omului, preexistenţa Fiului Omului). Capitolul 6 este plin de ziceri legate de Fiul Omului şi semnificaţia cinei mesianice, a hrănirii în pustie. Fiul Omului apare în dialogul cu evreii (8:28) se pare că face o referire la moartea Lui, felul în care moare

trebuie să fie o revelaţie. În dialogul cu orbul: crezi tu în Fiul Omului (In. 9:35)?[43]

În dialogul cu grecii (12:23, 34 – Fiul omului) şi în discuţia de la masa pascală (13:31, Fiul omului) apare tema glorificării lui Isus, chiar de pe pământ.

Este interesant de subliniat că în Ioan, titlul Fiul omului începe să fie folosit şi faţă de neamuri, iar acestea par să înţeleagă semnificaţia sa mesianică. Aşa este cazul în dialogul cu grecii (12:23, 34) şi chiar în prezentarea lui Pilat, „iată omul" (19:5). O altă aluzie probabilă la acest titlu poate fi referinţa generală a orbului vindecat, care se referă la Isus prin termenii „omul acela" (9:11).

În concluzie, Evanghelia după Ioan este scrisă cu o perspectivă mai filosofică; Ioan este mai puţin istoric, el îl prezintă pe Isus mai aproape de modul în care a fost înţeles după înviere. El ne comunică mai clar decât autorii sinoptici ideea unei relaţii spirituale cu Isus, Fiul Omului, pe care Tatăl îl primeşte şi îl împuterniceşte în mod deosebit (titlul Fiul omului este tratat pe un ton apropiat şi în contexte comune cu cele folosite pentru titlul Fiul lui Dumnezeu).

Titlul Fiul Omului în restul NT

În restul NT, titlul este folosit sporadic, cu conotaţii mesianice. Astfel, Faptele Apostolilor 7:56 descrie moartea lui Ştefan şi viziunea sa: Fiul Omului este Mesia glorificat şi stă la dreapta Tatălui, în ceruri.

Pavel nu foloseşte expresia Fiului omului, dar se apropie de ea în câteva cazuri, puţine, într-adevăr. Astfel,

---

[43] Traducerea Cornilescu redă aici varianta Fiul lui Dumnezeu, dar manuscrisele cele mai vechi au Fiul omului ($P^{66.75}$ B D W *pc* sy^{s} co). Varianta cu Fiul lui Dumnezeu este sprijinită de A L Θ Ψ 070. 0250 $f^{1.13}$ 33 m lat $sy^{p.h}$ bo, etc. (E. Nestle, E. Nestle, K. Aland, B. Aland, *Novum Testamentum Graece* (27. Aufl., rev.) Stuttgart: Deutsche Bibelstiftung, 1993), 281 (Universität Münster, Institut für Neutestamentliche Textforschung).

Isus este numit de Pavel, omul Isus, mijlocitorul nostru înaintea lui Dumnezeu, în 1 Tim. 2:5-6; Efeseni 4:13 precizează că trebuie să ajungem la statura Fiului lui Dumnezeu, adică starea de „bărbat desăvârşit" (*aner teleion*). Filipeni 2:7-9 aduce o paralelă apropiată, referindu-se la Isus, cel făcut asemenea omului şi înălţat, apoi, ca domn al domnilor.

Un exemplu mai clar se găseşte în Evrei 2:6-8, care este un citat din Psalm 8:4-6 (un psalm davidic): „Ce este omul, ca să-ţi aminteşti de el, Ce este fiul omului ca să îţi pese de el? L-ai pus pentru puţin timp mai prejos de îngeri [***elohim***], L-ai încununat cu slavă şi cinste,Toate le-ai aşezat sub picioarele lui."

Cuvântul ebraic ***elohim*** poate fi tradus în mai multe feluri: ,,dumnezei", ,,Dumnezeu", „îngeri" sau ,,cei puternici". În Evrei 2:6 autorul foloseşte interpretarea „îngeri", iar inferioritatea omului faţă de îngeri este înţeleasă nu atât ontologic, cât temporal, adică oamenii nu sunt mai jos decât îngerii - prin definiţie, ci sunt aşa pentru puţină vreme. Oamenii, în această perspectivă, vor fi doar pentru puţină vreme mai pe jos de îngeri, căci mai târziu ei sunt reabilitaţi, glorificaţi şi chiar vor judeca îngerii. Autorul dă un exemplu esenţial: Isus, prin întrupare şi prin înălţarea în glorie, este primul om care ilustrează acest destin glorios (De asemenea, umanitatea reprezentativă a lui Isus este descrisă în Evr. 2.11-18).

Originea evaluării acesteia pare să fie Iov 7:17-19, „Ce este fiul omului, să-i dai atâta importanţă? De ce îl iei atât de în serios şi îl verifici în fiecare dimineaţă? Când vei înceta să te mai preocupi atât de mine? Când îmi vei da răgaz să-mi înghit saliva?" În acest pasaj Iov se vede pe sine ca pe un om, pur şi simplu. Ceea ce spune el traduce întrebarea implicită „De ce nu mă laşi în pace? De ce nu îmi dai un răgaz? Mă cercetezi şi mă pedepseşti atât de mult... sunt doar un imperfect fiu al omului... lasă-mă să respir, să îmi revin..."). Contextul folosirii

acestui titlu la Iov este un context al revoltei, al contestării, al justificării.

Întrebarea lui Iov este reluată şi elaborată de David în Psalmul 8.4-6 (chiar 4-8): „Ce este omul, ca să Te gândeşti la el? Şi fiul omului, ca să-l bagi în seamă? L-ai făcut cu puţin mai prejos decât Dumnezeu [***elohim***] şi l-ai încununat cu slavă şi cu cinste. I-ai dat stăpânire peste lucrurile mâinilor Tale, toate le-ai pus sub picioarele lui...” Omul este comparat cu lumea stelelor (8.3) şi cu lumea animalelor (8.7-8), cea din urmă fiindu-i dată în stăpânire (conform exegezei din Evr. 2.6-8, şi lumea cosmică îi este dată spre stăpânire), şi implicit este comparat şi cu Dumnezeu (comparaţia are sens, din perspectiva Genezei, pentru că omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, numit ***elohim*** în Gen.1-2, cf. crearea omului în Gen. 1.27-28, ca să reflecte sau să exercite pe pământ stăpânirea divină).

Titlul Fiul omului reapare în Apocalipsa 1:13, 14:14 (cineva asemenea unui fiu de om, sau asemenea Fiului omului). De data aceasta punctul de plecare nu este doar VT (Daniel 7) ci şi întreaga predicare creştină, evangheliile NT. Conotaţiile titlului în Apocalipsa sunt clar mesianice şi eshatologice. Fiul omului, Isus Hristos, este cel ce dă revelaţia şi El este cel victorios asupra Neamurilor.

Concluzii

Înţelesul acestui titlu în Evangheliile sinoptice are de a face cu identitatea mesianică a lui Isus. Aceasta nu înseamnă că titlul este lipsit de perspectivă divină, de potenţial semantic divin. Dimpotrivă, titlul capătă un asemenea înţeles prin asociere cu persoana lui Isus. În mod principal, însă, el se referă la identitatea umană reprezentativă, mesianică a lui Isus (un reprezentant al omenirii acceptat de Dumnezeu). Tema umilinţei lui Isus în procesul întrupării şi a dezbrăcării sale de prerogativele divine în ideea slujirii pe pământ nu este

inclusă în conţinutul acestui titlu ci, mai degrabă, tema exaltării şi a reprezentativităţii. Titlul Fiul Omului înseamnă în NT în principal identificare cu umanitatea, autoritate mesianică, recunoaştere divină, victorie totală şi conducerea tuturor Neamurilor, executarea judecaţii finale, apocaliptice, asupra oamenilor şi îngerilor, supunerea întregii lumii la picioarele lui Dumnezeu. Titlul capătă anumite conotaţii divine prin asociere cu Isus, cu faptele şi minunile făcute de El, şi prin asociere cu un alt titlu important, Fiul, sau Fiul lui Dumnezeu.

Se poate vedea că, din punct de vedere al recunoaşterii mesianice, o legătură deosebită există între Fiul Omului şi Duhul Sfânt: Matei 12:32, Luca 12:10. În ipocrizia lor, iudeii acelui timp Îi văd minunilor, dar nu îl cred şi interpretează faptele lui negativ, atribuindu-le diavolului.

Venirea Fiului Omului înseamnă începerea salvării, cf. Luca 19:10. Fiul Omului are o misiune clară, aceea de mântuire a oamenilor.

În cazul titlului Fiul Omului, ca, de altfel, şi în cazul altor titluri ale lui Isus în NT, se pot observa trei tranziţii importante:

- O tranziţie de la un înţeles secular, general, la unul particular, mesianic. Un titlu poate să aibă un înţeles cultural, o uzanţă seculară (de exemplu, să fie un titlu de politeţe). Apoi, de aici se construieşte un înţeles particular, aplicat unei anumite clase de oameni.
- O tranziţie de la multiplicitate la unicitate. Mai mulţi oameni au fost numiţi Fiul Omului (de ex., Iov, David), însă titlul ajunge să fie aplicat cu preponderenţă, chiar cu exclusivitate, lui Isus. El devine Fiul Omului cel mai remarcabil, şi, de aici, unicul Fiu al Omului, singurul care merită, cu adevărat, să fie numit în acest fel.
- O tranziţie de la o teologie VT la o teologie NT. Aplicate lui Isus, titlurile capătă un nou înţeles: semnificaţiile sociale cât şi cele tradiţionale sunt umplute un conţinut nou, specific Lui. Isus devine Fiul Omului, cel Unic, adevăratul Mesia, cu trăsături

specifice, atât divine cât şi umane şi, în plus, caracteristicile Sale mesianice sunt completate de aspecte care sunt mai puţin clare în VT, cum ar fi: suferinţa Sa mesianică, venirea în două etape sau de două ori a lui Mesia (i.e. întruparea şi a doua venire, pentru domnie şi judecată), etc.

Titlul Fiul lui Dumnezeu

În mod paradoxal, ideea că un om poate să fie numit Fiul lui Dumnezeu era mai uşor de acceptat pentru greci decât pentru evrei şi, bineînţeles, în ambele părţi nu avea înţelesul care i se atribuie în creştinism.

Grecii gândeau termenul de fiu al lui Dumnezeu ca posibilitate a existenţei unor bărbaţi cu însuşiri deasupra oamenilor obişnuiţi, nemuritori, numiţi şi bărbaţi divini (*theios aner*) cum ar fi Hercule, Pitagora, Apollonius di Tyana (deşi acesta din urmă este descris astfel de o legendă post-creştină, inspirată după Hristos) şi alţii, oameni care au o naştere jumătate divină, jumătate umană, sau care acced în finalul vieţii la un statut aparte, nemuritor.[44]

[44] D. Zeller, "The *theia fusis* of Hippocrates and of Other Divine Men", în J.T. Fitzgerald, Th. H. Olbricht, L. M. White, *Early Christianity and Classical Culture. Comparative Studies in Honor of Abraham J. Malherbe*, NT Sup110 (Leiden – Boston: Brill, 2003), 49-69. E. Koskenniemi, „Apollonius of Tyana: A Typical theios aner?", JBL 117\3 (1998), 455-467, David S. du Toit, *Theios Anthropos. Zur Verwendung von theios anthropos und sinnverwandten Ausdrücken in der Literatur der Kaiserzeit*, WUNT 2. Reihe, vol. 91 (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1997); vezi şi B. Blackburn, *Theios Aner and the Markan Miracle Traditions*, WUNT 2 Reihe, vol. 40 (Tubingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1991), C.R. Holladay, *Theios Aner in Hellenistic Judaism. A Critique of the Use of This Category in New Testament Christology* (SBLDS 40; Missoula, MO: Scholar Press, 1977) etc. Pe deoparte, gândirea greacă recunoaşte o prăpastie adâncă între divinitate şi om, pe de alta, ea se află într-o constantă dorinţă şi tânjire după natura divină. Omul nu se poate apropia de natura divină, dar poate deveni nemuritor. Singur, prin propriile puteri, însă, el nu

În VT titlul este folosit adesea despre cei ce au o relaţie aparte, foarte apropiată şi privilegiată cu Dumnezeu, dar în marea lor majoritate nu este contemplată ideea de divinitate.

Astfel, în Geneza 6:1-4 şi Iov 1:6, 2:1, 38:7, Daniel 3:25, titlul este folosit cu privire la îngeri. Israeliţii sunt numiţi şi ei fiii lui Dumnezeu: Deuteronom 14:1-2, Ieremia 3:19-20, Osea 1:10. Ceea ce se spune la plural poate fi reformulat, prin metonimie, la singular: Israel este fiul lui Dumnezeu, de ex. Osea 11:1, „am chemat pe fiul meu din Egipt". Fiul lui Dumnezeu poate fi şi un titlu dat împăraţilor (2 Samuel 7:14). Mesia este şi el numit fiul lui Dumnezeu în perioada intertestamentară, în cărţile (Cartea lui Enoh, Apocalipsa lui Ezra 7:28, 13:32, 14:9).

Grecii – sau iudeii elenişti – înţelegeau mai uşor că Isus poate fi Fiul lui Dumnezeu, însă acestei înţelegeri îi scăpa ideea de unicitate, iar divinitatea (identificarea cu Dumnezeu şi natura deplin divină) era, de asemeni, dificil de înţeles.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

În evangheliile sinoptice apar numeroase expresii indirecte asociate cu filiaţia divină, de exemplu: Fiul, Fiul lui Dumnezeu, Tatăl Meu Ceresc, Tatăl vostru din Ceruri, Tată Ceresc, Abba, etc. Într-un mod metaforic chiar şi Adam este descris ca fiu al lui Dumnezeu, în evanghelia lui Luca (de fapt, Isus este prezentat acolo, implicit, ca fiu al lui Dumnezeu, pentru că genealogia este genealogia lui Isus, etc., fiul lui Adam, fiul lui Dumnezeu, Luca 3:38).

---

poate realiza acest lucru. Chiar şi demizeii, născuţi din zei şi oameni, nu au acces la nemurire şi fericire veşnică decât cu ajutorul zeilor (D. Roloff, *Gottähnlichkeit, Vergöttlichung und Erhöhung zu seligem Leben* (Berlin: 1970), 198).

În principal, în evangheliile sinoptice Isus vorbeşte despre sine din perspectiva Fiului, ca Fiu, dar fără să afirme întotdeauna în mod direct că El este Fiul lui Dumnezeu. Într-un număr de pasaje titlul Fiul lui Dumnezeu este folosit împreună cu titlul Hristosul (cf. Mt. 16:16, Mc. 8:28 în mărturisirea lui Petru). Caiafa Îl întreabă pe Isus dacă este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu (Mt. 26:62, Mc. 14:61, Lc. 22:66). În Lc. 4:41 demonii spun: „Tu eşti Fiul lui Dumnezeu". Isus se numeşte pe sine ca Fiu, implicit înţelegându-se că este Fiul lui Dumnezeu (Mt. 11:25, Lc. 10:21). O discuţie generală a asocierii între Fiul şi Tatăl, sau între Isus şi ceilalţi, ca fraţi şi mamă şi tată, apare în Marcu 3:32, şi o altă asociere, mai directă, unde Isus este numit Fiul, iar Tatăl este cel ce ştie totul, apare în Matei 24:36. La botezul lui Isus, Dumnezeu Îl numeşte Fiu preaiubit în care îşi găseşte plăcerea, sau buna-plăcere, binevoinţa (Mc. 1:11, Mt. 3:17; gr. *eudokesa*). Această sintagmă apare şi la schimbarea la faţă, de pe munte (Mc. 9:9, Mt. 17:2).[45] Satana Îl ispiteşte pe Isus cu perspectiva aceasta a Fiului (Mt. 4:3, Lc. 4:3,9). Diavolul Îl numeşte pe faţă Fiul lui Dumnezeu (Lc. 4:41). Se poate observa că, în evangheliile sinoptice, există un set special de situaţii când Isus este numit Fiul lui Dumnezeu, de către demonii şi Satana. Fiul re-apare, cu conotaţii speciale, ca Fiu al Tatălui ceresc, şi în parabola viei şi vierilor, Marcu 12:1-12, Matei 21.33ff. În ultima parte a vieţii de slujire, în ultima săptămână petrecută în Ierusalim, Isus pune întrebări cheie despre relaţia dintre El şi Tatăl, dintre sine şi David, cf. Marcu 12:35ff, Matei 23:41, Luca 20:41-42 (cum poate să fie Hristos fiul lui David, dacă David îl numeşte „Domnul Meu"? Isus, este atunci un Fiu

[45] Ea este menţionată şi în 2 Petru ca semn că Dumnezeu însuşi îl investeşte pe Isus cu autoritate de Fiu, declarându-şi plăcerea (bunăvoinţa), alături de hotărârea pe care o are în această alegere publică.

preexistent, divin). Uneori, subliniind relaţia Sa specială cu Tatăl, Isus se numeşte implicit, Fiu, căci Dumnezeu este Tatăl Său (Luca 22:29).

CONCLUZII LA SINOPTICI

În evangheliile sinoptice, se poate observa o anumită grupare a textelor despre Isus ca Fiu al lui Dumnezeu. Isus este numit Fiul lui Dumnezeu cu precădere în următoarele situaţii: la botezul lui Isus şi la schimbarea la faţă; în mărturisirea lui Petru; înainte de vindecarea unor oameni posedaţi de demoni (demonii sunt cei care îl recunosc pe Isus ca Fiul lui Dumnezeu şi sunt gata să o mărturisească public; de asemenea, şi îngerii, implicit, în pasajele de anunţare a naşterii lui Isus, dar ei o fac în faţa unui auditoriu restrâns); în timpul ispitirii din pustie (Satan îl recunoaşte); la judecata Sa înaintea sinderiului, în ultima săptămână petrecută în Ierusalim.

Toate acestea sunt ocazii de revelaţie speciale, rare, de mare intensitate. Ele poartă pecetea relatării istorice. Filiaţia divină a lui Isus nu este prezentată în discursuri sau predici, în evangheliile sinoptice, ci în situaţii de revelaţie specială. Ea ajunge să fie principal cap de acuzare înaintea sinedriului, iar în ce-i priveşte pe demoni, publicitatea lor este limpede răuvoitare, căci se pare că aveau în vedere o acuzare mai timpurie a lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu – şi împreună cu aceasta, prinderea, judecarea şi condamnarea Sa prematură, ceea ce ar fi împiedicat răspândirea evangheliei, educarea apostolilor, completarea mărturiei cu minuni mesianice, etc.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN CORPUSUL IOANIN

Fiul lui Dumnezeu în evanghelia după Ioan

Evanghelia după Ioan este o evanghelie complementară, în relaţie cu evangheliile sinoptice. Ea include discuţii mai apropiate între Isus şi ucenici privitoare la titlul Fiul lui Dumnezeu, discuţii mai directe asupra acestui titlu

între Isus şi Farisei sau saduchei. Acest titlu este folosit mai des, mai pe faţă. În 1:18 este subliniată divinitatea lui Isus, care este numit Singurul Fiu al lui Dumnezeu, cel unul născut (1:18; 3:16, 18).[46] Câţiva credincioşi Îl recunosc ca atare (Ioan Botezătorul; Natanel, 1:49; Marta, 11:27). Isus este acuzat de iudei că pretinde să fie Fiul lui Dumnezeu (10:36). Acuzaţiile pe acest subiect se repetă în scena judecăţii (19:7). Se pot observa, în general, în Ioan, mai multe caracteristici ale lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, unele din ele afirmate direct, altele înţelese implicit, în context:

- Fiul este trimis de Tatăl în lume (5:36; 7:29; 11:42).
- Fiul este iubit de Tatăl (5:20; 3:35; 10:17).
- Fiul este dependent de Tatăl (5:19, 30; 14:28, 31; 15:10).
- Fiul şi Tatăl sunt în unitate (10:30; 17:11,21).
- Fiul şi Tatăl sunt în armonie (5:19).
- Fiul se roagă Tatălui (11:41).
- Dragostea Tatălui pentru Fiu se răsfrânge asupra noastră (17:23).
- Fiul îl cunoaşte pe Tatăl (10:15).
- Fiul vorbeşte cuvintele Tatălui (10:18; 15:15).
- Fiul vorbeşte cu autoritatea Tatălui (12:49; 16:15; 8:16; 14:28; 20:17; 8:54).
- Fiul afirmă că El este revelaţia unică a Tatălui (14.9-19;15.15)

Fiul lui Dumnezeu în 1-2-3 Ioan

---

[46] Teologia Fiului – sau a fiilor lui Dumnezeu, cuprinde şi Ioan 1:12-13 („Dar tuturor celor care l-au primit, celor care cred în numele său, le-a dat puterea să devină copii ai lui Dumnezeu, născuţi nu din sânge, nici din voinţă trupească, nici din voinţa vreunui bărbat, ci din Dumnezeu"), unde se fac sublinieri foarte interesante despre caracterul de fiu al lui Dumnezeu (copil al lui Dumnezeu), pe care îl au cei credincioşi. Această filiaţie nu este identică cu a lui Isus, care este Dumnezeu adevărat, dar arată că Fiul împărtăşeşte cu fraţii săi această legătură cu Dumnezeu, pe care El o are şi ca om, şi ca Fiu veşnic.

Fiul lui Dumnezeu este amintit în mai multe pasaje din 1 Ioan: 2:22; 23; 3:8, 3:23; 4:15; 5:5; 5:10, 12, 13, etc. Există referinţe directe, complete (Fiul lui Dumnezeu), dar şi referinţe parţiale (Fiul). Învăţătura este complexă, ramificată.

Astfel, se menţionează din început că toţi cei credincioşi au comuniune cu Tatăl şi cu Fiul Său, Isus Hristos (1:3) – şi aceasta este experienţa pe care apostolii mărturisesc şi o transmit şi credincioşilor. Dacă Tatăl este Lumină, prin Fiul suntem mântuiţi şi curăţiţi de nelegiuiri, 1:7.

În 2:22-24, Ioan subliniază legătura dintre Fiul şi Tatăl, dintre credinţa în Fiul şi cea în Tatăl: cine îl mărturiseşte pe Fiul, îl are şi pe Tatăl. Cine îl tăgăduieşte pe Tatăl şi pe Fiul este Antihristul, un mincinos. Proclamarea creştină îl mărturiseşte pe Fiul şi pe Tatăl de la bun început, şi aşa trebuie să rămână.

În 3:8, Fiul lui Dumnezeu este prezentat ca învingător: El s-a arătat ca să nimicească lucrările Diavolului, în mod special ura de fraţi (în context).

Textul din 3:23 ne arată că porunca lui Dumnezeu este să credem în Fiul Său, Isus Hristos. Cu acest verset se deschide o serie specifică lui Ioan, care indică faptul că filiaţia divină a lui Isus, ca şi întruparea adevărată ca om (4:1-3), devin factori critici în mântuirea cuiva, elemente fundamentale ale credinţei creştine sine *qua non*.

În 4:9 (cf. 4:9-16) Ioan aminteşte că Dumnezeu îl trimite pe Fiul ca jertfă, ca să trăim prin El, ca să fie mântuitorul omenirii (4:14). Tatăl dă mărturie despre Fiul (5:9-13) iar mărturia aceasta este categorică: credinciosul crede în Numele Fiului lui Dumnezeu şi cine îl are pe Fiul are viaţa, iar cine nu îl are, nu are viaţa veşnică. Fiul dă înţelepciune să îl cunoaştem pe Dumnezeul cel adevărat (5:20). În mod interesant, în Ioan teologia Fiului este legată de teologia iubirii de fraţi. De asemeni, 1 Ioan 5:1 aduce titlul foarte aproape de cei

credincioşi, deoarece şi ei sunt numiţi „cel născut din Dumnezeu”.

În 2 Ioan 1:3, Isus este numit de la bun început Fiul Tatălui. Întruparea lui Isus este învăţătura care arată dacă cineva îl are pe Tatăl şi pe Fiul, adică, acel ce ţine la învăţătura aceasta arată că este, într-adevăr, mântuit (1:9, cf. 1:7).

Fiul lui Dumnezeu în Apocalipsa

Apare în 2:18, ca prezentare a lui Isus pentru Biserica din Tiatira („Iată ce zice Fiul lui Dumnezeu care are ochii ca para focului, şi ale cărui picioare sunt ca arama aprinsă”). Descrierea face trimitere la tabloul din 1:14-15, unde astfel, aflăm că este descris tot Fiul lui Dumnezeu (în 1:13 El este numit Fiul omului). Aceeaşi descriere apare şi în 19:12, unde, însă nu este pomenit titlul, ca atare (există acolo, însă, o serie bogată de apelative mesianice, de tip vechi testamentar: Cel credincios, Cel adevărat, Cuvântul lui Dumnezeu, Împăratul împăraţilor şi Domnul domnilor; o serie asemănătoare apare şi în 22:16, unde Isus este Radăcina şi Sămânţa lui David, Luceafărul strălucitor de dimineaţă). Există şi urme ale unei teologii lărgite a filiaţiei divine (cf. 21:7).

Concluzii la Ioan

Teologia lui Ioan despre Fiul lui Dumnezeu este o teologie complexă, nuanţată, o teologie elaborată, o teologie „de sus” cum este numită adesea (adică priveşte la Isus din perspectiva întrupării, a divinităţii sale).

În evanghelia sa, Ioan subliniază faptul că, pe lângă mărturiile ucenicilor şi ale lui Dumnezeu, şi pe lângă mărturiile acuzatorilor săi, titlul Fiul lui Dumnezeu este un subiect foarte important în însăşi învăţătura lui Isus. Isus se prezintă pe sine ca Fiul al lui Dumnezeu, într-un mod unic şi clar, indicând unitatea dintre sine şi Tatăl, identitatea sa divină.

Epistolele continuă pe acelaşi ton, adăugând nuanţa de criteriu esenţial pentru credinţa creştină, titlul Fiul lui Dumnezeu reprezentând un test critic al calităţii de creştin: cine îl mărturiseşte pe Fiul are viaţa, cine nu îl mărturiseşte, nu are viaţa, ci este înşelat, şi află sub influenţa lui Antichrist.

Teologia specifică lui Ioan despre Fiul lui Dumnezeu, mai include şi o anumită discuţie a calităţii creştinilor de a fi fii (fiice) ale lui Dumnezeu (cf. 1 Ioan 5.1-3), deşi această calitate nu este descrisă ca una identică cu cea a lui Isus (totuşi, Isus se numeşte frate cu noi, spune că se va duce la Dumnezeul său şi Dumnezeul nostru, la Tatăl său şi Tatăl nostru, cf. Ioan 20.17; vezi şi Ioan 1.11-13).

În acelaşi timp, învăţătura ioanină despre Fiul lui Dumnezeu se constituie într-un preambul al teologiei treimice de mai târziu (sec. 3-4), prin sublinierea legăturii strânse (şi duse până la afirmare identităţii de natură) care există între Fiul şi Tatăl (comuniune, mărturie, dragoste, etc.).

Apocalipsa, mai săracă în apelative directe, prezintă în mod repetat, şi ea, figura glorioasă a Fiului lui Dumnezeu, care este în acelaşi timp şi Fiul omului (ambele titluri apar de câte două ori în Apocalipsa).

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN CORPUSUL PAULIN

Titlul Fiul lui Dumnezeu sau simplu, Fiul, este relativ bine reprezentat şi în epistolele lui Pavel, unde apare cu siguranţă mai des decât titlul Fiul Omului sau Omul. Pasajele în care apare el sunt, totuşi, pasaje generale, proclamatoare, şi doar de puţine ori Pavel se aventurează în conturarea unei teologii mai cuprinzătoare despre Fiul lui Dumnezeu.

Romani

Se observă că în Romani 1:3, 4, Pavel subliniază că evanghelia lui Dumnezeu este centrată pe vestea bună despre Fiul lui Dumnezeu. Apoi, în mod specific, Pavel indică două perspective esenţiale, Isus este Fiul lui Dumnezeu prin întrupare, pe linia genealogică a lui David (ceva similar titlului Fiul Omului) şi prin manifestarea spirituală, fiind dovedit cu putere, prin învierea din morţi, ca Fiu al lui Dumnezeu.

Ideea reapare şi în Romani 1:9, unde evanghelia Fiului este evanghelia prin care Pavel îi aduce închinare lui Dumnezeu, în Duhul. În Romani 5:10, se vede, de asemenea, că oamenii credincioşi au fost împăcaţi cu Dumnezeu prin moartea Fiului Său, iar acum sunt mântuiţi prin viaţa Lui (aici apare un argument interesant al lui Pavel, repetat şi în alte părţi, potrivit căruia Dumnezeu ne-a iubit pe când eram păcătoşi şi l-a dat pe Fiul său ca jertfă pentru noi, iar acum cu atât mai mult ne dăruieşte viaţă din plin, prin viaţa Fiului său care a înviat).

În Romani 8:3, se afirmă, din nou, mai complet faptul că trimiterea Fiului ca jertfă a fost o soluţie eficientă pentru mântuirea omenirii, în timp ce Legea putea doar să constate păcatul din viaţa omului, nu să şi aducă iertarea sau eliberarea de acesta. Astfel, Dumnezeu l-a trimis pe Fiul Său, într-un trup nepăcătos – dar asemănător cu trupul uman păcătos, ca să ne răscumpere de sub vinovăţia şi puterea păcatului.[47] Acest ultim

[47] Versetul din Rom. 8:3 este unul din cele mai complexe şi mai dificil de tradus versete din Romani, extrem de important însă în înţelegerea procesului de mântuire al omenirii. Traducerea NT – SBIR (Societatea Biblică Interconfesională din România), traduce destul de clar astfel (8:3-4): „Căci Dumnezeu a săvârşit ceea ce îi era cu neputinţă Legii, care era slabă din cauza trupului: El l-a trimis pe propriul său Fiu într-un trup asemenea trupului păcătos, ca să condamne păcatul în trup – în cele privitoare la păcat, aşa încât dreptatea legii să fie împlinită în noi, cei care nu trăim după trup, ci după Duh”. Nevoia întrupării apare aici limpede, în

verset indică perspectiva pre-existenţei Fiului lui Dumnezeu care este trimis (din veşnicia Sa), într-un trup omenesc, asemenea trupului păcătos, dar fără păcat.

1-2 Corinteni

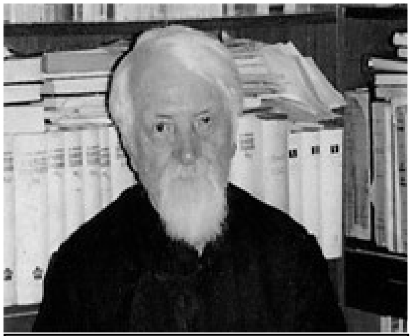
În 1 Corinteni 1:9, Dumnezeu ne-a chemat la comuniune cu Fiul Său, ca să avem parte la moştenirea Lui veşnică. Legătura cu Fiul asigură participarea la moştenirea cerească, o parte în această moştenire. În 1 Corinteni, 15:28 stăpânirea lumii viitoare aparţine Fiului – în calitate de om (Fiul al omului), dar şi de Fiu al lui Dumnezeu, dar El, în calitate de Fiu, va închina această stăpânire, Tatălui Său (ideea aceasta reapare, cu detalii diferite, şi în Evrei 2:5-10).

2 Corinteni 1:19 foloseşte o conglomerare de titluri, Fiul lui Dumnezeu şi Hristos, şi afirmă Isus reprezintă afirmaţia pozitivă a lui Dumnezeu faţă de oameni, adică „Da"-ul lui pentru omenire (de fapt, orice i-am cere bun lui Dumnezeu pentru noi, El ne dă în persoana lui Isus, prin jertfa lui Isus, prin credinţă în Isus; altfel nu ne poate fi dat, din cauza vinovăţiei şi neascultării de care omenirea a dat dovadă, în ansamblul ei – şi în mod particular, fiecare om).

Galateni

contrast cu neputinţa Legii. Legea nu era capabilă să asigure mântuirea omenirii, deoarece pedepsirea păcatului implica distrugerea trupului păcătos, deci uciderea omului. Isus vine însă într-un trup curat, deşi deplin uman, şi El acceptă pedepsirea păcatului în trupul Său, dar pedeapsa era a oamenilor şi nu pentru sine însuşi, într-un fel care duce la moartea Sa, pe cruce, dar care, prin curăţia jertfei, asigură primirea jertfei, dovedită de Dumnezeu prin învierea lui Isus. Astfel, Fiul lui Dumnezeu asigură împlinirea Legii în noi, prin pedepsirea lui Isus, şi supravieţuirea noastră prin Duh, prin iertarea câştigată de Isus. Astfel, păcatul a fost pedepsit în trup, dar în trupul lui Isus, iar noi trăim în trup, dar nu conform trupului, de acum încolo, ci conform Duhului.

Epistola către Galateni readuce în prim-plan aceleaşi sublinieri pauline privitoarea la conţinutul evangheliei sale. Astfel, Galateni 1:16, arată că Dumnezeu l-a descoperit pe Fiul Său în Pavel (cu sensul dublu: „lui Pavel", şi „prin Pavel, celorlalţi"), ceea ce a dus la convertirea acestui viitor apostol al păgânilor şi la trimiterea sa (sau chemarea sa) la slujba de evanghelist.



D. Stăniloaie, unul din teologii români ortodocşi cei mai profunzi, recunoscut la nivel internaţional pentru contribuţiile la înţelegerea teologiei despre Sfânta Treime.

Galateni 2:20 deschide o fereastră foarte interesantă asupra teologiei mistice a lui Pavel, subliiniind faptul că viaţa creştinului nu are sens şi nu este posibilă în afara lui Hristos, fiind în întregime centrată pe unitatea sau comuniunea cu Isus, în moartea şi învierea acestuia. Pavel mărturiseşte astfel, în mod reprezentativ pentru creştini, că el nu mai trăieşte pentru sine, după ce a fost mântuit, ci pentru Fiul lui Dumnezeu care S-a jertfit pentru el pe cruce. Ideea aceasta apare şi în Romani 7.1-9, în imaginea creştinului care, asemănat cu o soţie care vrea să scape de Lege – văzută ca un soţ aspru, găseşte soluţia de a muri şi a învia cu Hristos, fiind liber de-acum, faţă de Legea acuzatoare şi binecuvântat să-şi trăiască libertatea alături de Hristos.

Galateni 4:4-7 arată, poi, asemănător cu Romani 1.1-3 şi Romani 8.3, că Fiul a fost trimis să se nască din femeie, la împlinirea vremii, sub Lege, ca să ne izbăvească de Lege. Titlul este folosit apoi şi în Galateni 4:5, din nou cu înţeles general, aplicat credincioşilor care sunt noul popor al lui Dumnezeu: deoarece ne-a făcut fii ai Săi, Dumnezeu ne-a trimis în inimă Duhul Fiului Său care strigă în noi la Dumnezeu, ca la un Tată (Abba). Aici

Pavel abordează mai curajos parcă decât Ioan ideea filiaţiei divine aplicate oamenilor (suntem fii ai lui Dumnezeu, prin credinţă, iar Duhul Sfânt ne face conştienţi de această stare, dându-ne instinctul şi iluminarea de a recunoaşte că Dumnezeu este Tatăl nostru şi de a-l numi ca atare).

În mod deosebit, merită comentat Galateni 4:4. Ca şi Romani 8:3, el face referire la pre-existenţa Fiului lui Dumnezeu, dar cu mai mare claritate, deoarece este amintită nu numai trimiterea Fiului, ci şi naşterea Sa din femeie. Mesajul versetului este destul de limpede, dar lucrul care atrage atenţia este afirmarea calităţii de Fiu pe care Isus o avea înainte de naşterea Sa din femeie. Aceasta trimite la o complexă teologie a relaţiilor dintre persoanele Sfintei Treimi, şi la relaţia eternă prin care Fiul purcede din Tatăl, din veşnicie. Din acest punct de vedere, relaţia fiu divin – tată ceresc în care se află Isus pe pământ, după întrupare, este o particularizare în istorie şi în lumea materială a relaţiei veşnice, tainice, care există între Fiul, a doua persoană din Sf. Treime, şi Dumnezeu Tatăl, prima persoană a Sf. Treimi. O astfel de subliniere marchează, alături de altele din corpusul ioanin şi din epistola către evrei, bazele teologiei NT despre Sf. Treime.

Efeseni

În Efeseni 4:13, se spune că Biserica a primit diverse daruri din partea lui Dumnezeu (slujiri şi slujitori) ca să crească până la unitate în credinţă şi în cunoaşterea Fiului lui Dumnezeu, la nivelul plinătăţii lui Hristos. Expresia „până când vom ajunge toţi la unitatea credinţei şi a cunoaşterii Fiului lui Dumnezeu, la starea de om desăvârşit, la măsura staturii depline a lui Hristos”. arată că Fiul este standardul maturităţii umane (expresia Fiul are aici conexiuni strânse şi cu titlul Fiul omului, deoarece este vorba despre bărbatul – omul - desăvârşit (*teleios aner*).

Efeseni 5:6 menţionează expresia „fiii neascultării” (ori, echivalent, „fiii necredinţei”), aducând aminte de rădăcina semitică a acestui idiom evreiesc. Expresii asemănătoare sunt, în alte pasaje biblice, construcţii cum ar fi „fii luminii”, „fiii veacului acestuia”, şi altele, care în limbile contemporane se pot traduce mai direct: oamenii care trăiesc în lumină (cei credincioşi), oamenii acestei lumi, etc.

Coloseni

Coloseni 1:13 este parte din imnul închinat lui Hristos din 1:13-20. Pavel vorbeşte aici despre împărăţia universală a Fiului şi despre faptul mântuirea poate fi descrisă în termenii acestei împărăţii: Dumnezeu i-a strămutat pe cei credincioşi în împărăţia Fiului dragostei Lui, în care au mântuirea, etc. Fiul este chipul văzut al lui Dumnezeu cel nevăzut (o frumoasă construcţie literară bazată pe antiteza văzut – nevăzut), şi este destinat să fie capul omenirii şi al întregului Univers, al oricărei structuri ierarhice sau stăpâniri.

1 Tesaloniceni

1 Tesaloniceni 1:10 este o referinţă specifică lui Pavel şi, bineînţeles, tesalonicenilor, fiind parte din introducerea scrisorii, din descrierea evangheliei predicate de Pavel şi trăite, acum, de credincioşii din Tesalonic (Salonic). Aceştia au o mărturie bună în regiune, toţi ştiind că ei au părăsit idolii şi îl slujesc acum pe Dumnezeu şi îl aşteaptă „pe Fiul său din ceruri”. Expresia subliniază atât înălţarea la dreapta Tatălui (imediat apare şi o menţiune a învierii sale „pe care l-a înviat din morţi”), ceea ce indică atât umanitatea sa, cât şi divinitatea sa. Pasajul are un conţinut eshatologic, apocaliptic, Isus fiind, de asemenea, prezentat ca „acela care ne scapă de mânia viitoare”.

Concluzii la epistolele pauline

Aşa cum s-a observat, Pavel foloseşte acest titlu destul de des în introducerile scrisorilor sale, descriind conţinutul predicării sale, al evangheliei vestite în aceste biserici. În astfel de pasaje, termenul arată identitatea lui Isus, atât natura sa umană, ca evreu cu genealogie davidică (Isus e născut din linia lui David, din femeie, sub Lege, într-un trup fără păcat, etc.), dar şi natura sa divină. Astfel, Pavel îmbină în aceste prezentări, titlul Fiul omului cu titlul Fiul lui Dumnezeu.

Perspectiva istorică este dublată de perspectiva eternă şi, în texte cum este Coloseni 1.13-20, Isus este prezentat ca pre-existent şi împărat universal. Viziunea de aici este apropiată de concepţia ioanină şi are caracteristici apocaliptice, eshatologice, de privire de ansamblu asupra identităţii lui Isus şi a lucrării sale de mântuire a omenirii (ea aminteşte de imnul din Filipeni 2, de Ioan 1:1-18, şi de epistola către Evrei). Conţinutul apocaliptic al evangheliei este evident în scrisorile lui Pavel, ca şi în scrierile lui Ioan, iar titlul Fiul lui Dumnezeu le reflectă din plin (cf. 1 Tes. 1:10). Filiaţia divină a lui Isus este privită din eternitatea trecută (pre-existenţa veşnică a Fiului, trimiterea sa în lume), şi merge până în veşnicia care ne aşteaptă în viitor (înviere, înălţare, glorificare, a doua venire).

Pavel include, ca şi Ioan, tema adoptării oamenilor în familia lui Dumnezeu, ca fii, prin înnoirea vieţii lor prin Duhul Sfânt, prin credinţă în Isus. Această extindere a temei „fiul – fiii (fiicele) lui Dumnezeu” vorbeşte despre frăţia întru umanitate, cu Isus, şi despre experienţa iertării şi a renaşterii, a trăirii unei vieţi noi prin Duhul lui Dumnezeu. A-l simţi pe Dumnezeu ca Tată, şi a te raporta faţă de el în felul acesta, devine un fel de test de esenţă al vieţii creştine, dar, bineînţeles, nu pune egal între calitatea divină şi eternă a lui Isus ca Fiu (chiar dacă această perspectivă nu exclude şi întruparea), şi calitatea noastră de fii ai lui Dumnezeu, creaţi, mântuiţi,

adoptaţi în intimitatea vieţii cu Dumnezeu. Într-un fel, aici apare un transfer de limbaj, creştinii fiind numiţi fii ai lui Dumnezeu, aşa cum în VT, israeliţii erau numiţi şi ei, fii ai lui Dumnezeu. De fapt, pe aceste coordonate, oamenii, în general, sunt fii ai lui Dumnezeu, prin creaţie (ei poartă chipul şi asemănarea lui Dumnezeu), dar redevin fii, într-un mod mai profund, prin mântuire, prin eliberarea şi renaşterea din păcatul care i-a desfigurat sufleteşte şi le-a adus moartea.

FIUL LUI DUMNEZEU ÎN EPISTOLELE GENERALE

Fiul lui Dumnezeu în epistola către Evrei

Ca şi Pavel şi Ioan, autorul epistolei către Evrei foloseşte atât forma completă a titlului Fiul lui Dumnezeu, cât şi pe cea eliptică, Fiul. De exemplu, cartea începe cu o astfel de referinţă implicită, în Evrei 1:2 care arată că Fiul este revelaţia ultimă şi unică, în comparaţie cu profeţii VT: „la sfârşitul acestor zile Dumnezeu ne-a vorbit prin Fiul". După această referinţă începe o serie de versete în care se arată identitatea de Fiu a lui Isus şi superioritatea Lui, ca Fiu, faţă de îngeri, faţă de Moise, faţă de întregul univers.

Astfel, Psalmul 2:7 este citat în Evrei 1:5, unde se arată că Fiul este moştenitorul tuturor lucrurilor şi Dumnezeu îi supune toate lucrurile, căci Dumnezeu nu a numit pe nimeni Fiu decât pe El (tonul aminteşte de Coloseni 1). În 1:8 se citează din Psalmul 45:6-7, versete mesianice, şi se afirmă domnia supremă, veşnică, a Fiului. În 3:6 Hristos este comparat, ca Fiu, cu Moise, care este doar slujitor în casa lui Dumnezeu. Prin contrast, Hristos este credincios, ca Fiu, peste toată casa lui Dumnezeu.[48]

---

[48] În greceşte, în 3:2, 6, atât Moise cât şi Isus sunt credincioşi fiecare „în casa lui". Adjectivul pronominal are însă nevoie de o interpretare atentă. Fie că ei sunt credincioşi în propria lor casă, fiecare, adică fiecare în poporul său sau, în cazul lui Isus, în

În 4:14 Isus, Fiul lui Dumnezeu (un titlu în formă completă!) este numit Mare Preot, pentru că a străbătut cerurile, adică Templul din ceruri, ca să aducă jertfa Sa înaintea Tatălui. Perspectiva divinităţii lui Isus este clară şi, în esenţă, ea este o perspectivă post-crucificare, referinţa fiind cu privire chiar la momentul jertfei de pe cruce, când Isus intră ca Mare Preot ceresc în locaşul ceresc, cu jertfa propriei Sale fiinţe (7:3, 9:11, 23). Este posibil ca referinţa cu privire la Templul din ceruri să nu fie este doar de tip platonic (filosofia lui Platon despre *ideai*: adică realitatea ideală este în ceruri, iar copiile ei imperfecte sunt pe pământ), ci Templul acesta, care nu este din creaţia aceasta, să fie o reprezentare metaforică a unei stări sublime, din însăşi viaţa Sf. Treimi, unde Fiul, ca un mare preot, se aduce pe sine ca jertfă înaintea Tatălui ceresc.

În 5:8 apare o teologie a suferinţei şi a ascultării, potrivit căreia Isus, deşi era Fiu (se înţelege Fiu divin), a învăţat să asculte prin lucrurile care a suferit (cf. Filipeni 2). Perspectiva pare centrată pe viaţa şi slujirea pământească a lui Isus. Chiar şi 5:5-6, unde se citează din Psalmul 2:7, pare să se concentreze pe aceeaşi perioadă a vieţii lui Isus, din punct de vedere profetic, al promisiunii lui Dumnezeu, care se referă la ziua naşterii Sale şi la chemarea de a fi preot după rânduiala lui Melchisedec. Ele subliniază că în preoţia Sa, Isus a fost chemat de Dumnezeu, şi nu şi-a atribuit-o singur; citatul este urmat de referirea la Melchisedec, despre care se spune că este o prefigurare sau asemănare cu Fiul lui Dumnezeu (cf. 6:20, 7:1, 7:3, etc.).

---

propria Sa creaţie, fie că îşi îndeplinesc această credincioşie în poporul sau, respectiv, în creaţia lui Dumnezeu. Oricum, Moise este credincios ca slujitor – el nu deţine „casa” lui Israel, ci Dumnezeu, iar Isus este fie credincios ca Fiu în casa lui Dumnezeu (Israel, sau omenire, sau toată creaţia), fie este credincios ca Fiu în propria Sa Casă, deoarece El însuşi este Dumnezeu.

În citatele despre Melchisedec, Fiul este numit preot veşnic („în veac”) după modelul preoţiei lui Melchisedec, care nu este transmisibilă (cf. 7:28). În mod deosebit, atrage atenţia textul din 7:3, unde referinţa la Melchisedec indică limpede pre-existenţa Fiului lui Dumnezeu (fără mamă, fără tată, fără genalogie, etc.). Ceea ce pentru Melchisedec era o lipsă de menţiune, şi un context aparte, unic, netransmisibil, pentru Isus devine chiar semn al veşniciei sale nenăscute, fără început (deşi în Luca 3 şi în Matei 1, ni se dau genealogiile mesianice, davidice, ale lui Isus).[49]

Pasajele din 6:4-8 şi 10:26-29 sunt texte în care Fiul este menţionat în legătură cu apostazia sau căderea în credinţă (6:6; 10:29), pedeapsa celor care se dezic de Isus fiind comparată cu cea care a venit peste cei care nu l-au ascultat pe Moise. Isus ca persoană reprezentativă a legământului prin sângele Său, nu poate fi ignorat sau nesocotit fără primejdia pedepsei maxime. Avertizarea din aceste capitole este că nimeni care îşi permite o atare nesocotire nu va scăpa nepedepsit, după cum se şi arată că o asemenea nesocotire înseamnă respingerea singurei baze de iertare a păcatelor omenirii. De păcatele împotriva Legii ne iartă jertfa lui Isus, dar de respingerea lui Isus şi a jertfei sale, nu poate fi nimeni absolvit, căci nu există o altă jertfă, mai mare, care să depăşească în eficienţă şi putere jertfa lui Isus şi să acopere această nesocotire.[50]

---

[49] Desigur, aici apare problema spinoasă a asemănării sau a identificării lui Isus cu Melchisedec. În ambele cazuri apare însă limpede caracterul veşnic al lui Isus şi sublinierea clară a pre-existenţei Sale. Cf. O. Baban, „Note exegetice asupra expresiei *kata ten taxin* în Epistola către Evrei”, în *Jurnal Teologic* 6 (2007), 81-124. Articolul poate fi citit şi sub formă electronică, cf. http://obinfonet.ro/articole/katatentaxinw.pdf, însă fără formatarea din jurnal.

[50] Este adevărat că şi de necredinţă poate fi cineva iertat tot prin jertfa lui Isus. Aici însă se are în vedere o respingere categorică,

Prezentarea apologetică a Fiului lui Dumnezeu şi a slujirii Sale conturează în Evrei o teologie mai largă a filiaţiei, întrucât şi Moise este numit fiu (dar fiu al fiicei lui Faraon, 11:24), şi se arată ca şi Avraam a fost gata să îşi sacrifice singurul său fiu (11:17) iar oamenii sunt şi ei chemaţi „fii ai lui Dumnezeu”, supuşi educaţiei şi disciplinei lui Dumnezeu (cf. cap. 12). Teologia „Fiului”, atât prefigurat cât şi întrupat, apare cu numeroase nuanţe. În ce îl priveşte pe Isus, slujirea Sa mesianică de tip superlativ (domn, judecător, dătător de Lege, mare preot, conducător) este legată în mod esenţial de identitatea Sa de Fiu al lui Dumnezeu.

Fiul lui Dumnezeu în 1-2 Petru, Iacov, Iuda

În restul NT titlul Fiul lui Dumnezeu apar mai rar sau eliptic, sub forma Fiul (formă care este ambiguă, putând uneori să însemne şi Fiul Omului).

În 1 Petru 1:3 Dumnezeu este numit Tatăl Domnului nostru Isus Hristos, dar nu apare explicit titlul Fiul.

Mai interesant este cazul textului din 2 Petru 1:17 care dă mărturie despre declaraţia lui Dumnezeu de pe muntele transfigurării: ,,Acesta este Fiul meu cel preaiubit în care îmi găsesc plăcerea”. Întâmplarea este amintită şi ca material autobiografic, pentru sublinierea autenticităţii mărturiei autorului, dar şi pentru sublinierea autorităţii apostolice a lui Petru: el este unul din cei care au avut parte de revelarea directă a planului lui Dumnezeu cu Isus Hristos, a identităţii divine a Mântuitorului.[51] Pe de altă parte, versetul subliniază

fără regrete şi fără întoarcere, chiar o împietrire sufletească. Altfel, se ştie că hula împotriva Fiului poate fi iertată, dar hula împotriva Duhului Sfânt nu poate fi iertate, cf. Matei 13:31-32, Marcu 3:29-30, Luca 12:10 (starea ireversibilă atinsă în urma hulei împotriva Duhului Sfânt poate fi asemănată cu împietrirea care apare în Evrei 6 şi 10).

[51] Unii autori văd aici o încercare de a convinge că Petru, nu altcineva, a scris şi epistola a doua.

unul din locurile comune al evangheliilor sinoptice şi precizeză cu tărie că temeiul titlului Fiul lui Dumnezeu nu se află în vreo pretenţie a lui Isus, nici în vreo judecată de evaluare teologică din partea ucenicilor, ci chiar în mărturisirea Tatălui (ideea este prezentată, într-o altă formulare, şi în 1 Ioan 5). Traducerea lui *eudokesa* „îmi găsesc plăcerea” (cf. traducerile ortodoxe: „întru care am binevoit”) are multe nuanţe: nu înseamnă doar satisfacţia Tatălui faţă de Fiu, ci şi alegerea acestuia ca Mesia şi investirea sa cu autoritate înaintea oamenilor. Dumnezeu îl prezintă pe Isus ca Fiul pe care L-a ales, de care îi place (pe care îl agreează în întregime şi cu care este de acord), şi pe care îl dăruie drept conducător şi domn al lumii.

În final, în ce-i priveşte pe Iacov şi Iuda, epistolele lor reprezintă o predicare timpurie către evrei şi, în concordanţă cu reticenţa iudeilor, ele nu folosesc titlul Fiul lui Dumnezeu ci, mai degrabă, titlul Domnul.

Titlul Hristos (Mesia)

Hristos este echivalentul grecesc al titlului Mesia (ebr. Meşiahu) şi înseamnă „Unsul”, „Cel ales”. Termenul grecesc Hristos vine de la verbul *chrio* = a unge[52]. Untdelemnul destinat ungerii era, de fapt, un parfum de calitate, sacru, cu o reţetă specială (cf. Ex. 30:11-38). Dedicarea cuiva pentru o slujire specială, prin ungerea cu acest ulei parfumat, devenea astfel o experienţă frumoasă, atât la nivel social, cât şi la nivel personal, al simţurilor. Slujirea lui Dumnezeu implică responsabilitate, dar este şi o onoare deosebită, o experienţă frumoasă.

[52] Grafia numelui variază în limba română, circulând atât varianta Cristos cât şi cea veche, tradiţională, Hristos, fiecare cu familia sa de termeni consacraţi.

ELEMENTE DE TRADIŢIE MESIANICĂ ÎN VT ŞI NT

În timpul VT, ungerea şi titlul de „unsul" sau „unsul Domnului", puteau fi aplicate mai multor persoane chemate la o slujire specială, de exemplu, profeţii (1 Împ. 19:16, Ps. 105:15, Isa. 61:1); regii (1 Sam. 10:1; 16:13; 1 Cr. 29:22; 2 Cr. 23:11, etc.); preoţii (Ex. 40:15; Lev. 8:12). Despre acest titlu se vorbeşte nu doar în VT, ci şi în înţelepciunea inter-testamentară (de exemplu, Psalmii lui Solomon; sulurile de la Qumran unde este invocată imaginea ungerii Împăratului sau a lui Mesia).

Pe deoparte, prin Unsul, Mesia, se înţelegea un eliberator din Israel (cf. Dan. 9:25), pe care Dumnezeu îl acceptă – chiar îl trimite – ca să reprezinte şi să elibereze întregul popor (posibil întreaga omenire); pe de altă parte, într-un mod suprinzător şi relevant pentru dimensiunea universală a mesajului biblic, titlul acesta este atribuit în Biblie chiar şi unui rege străin cum a fost împăratul persan Cirus, care este numit Unsul lui Dumnezeu, unul căruia Dumnezeu Însuşi îi pregăteşte calea pentru înfăptuiri măreţe (Isaia 45:1). În afară de aceaste situaţii din istoria trecută, profetul Zaharia vorbeşte şi despre doi unşi care vor activa în viitor (două figuri mesianice care stau în prezenţa lui Dumnezeu în vremea sfârşitului, cf. Zah. 4:13-14; imaginea pare să fie reluată şi în Apocalipsa 11.3, unde apar două personaje cu funcţie reprezentativă şi sunt numite „doi martori", gr. *martus*). În particular, Zaharia foloseşte alte denumiri pentru Mesia cel unic, anume Odrasla (Vlăstarul), Robul (adică Robul Domnului, cf. şi Isaia 48, 53) - care va rezidi Templul şi va sta ca preot pe scaunul de domnie al lui Dumnezeu, între el şi Dumnezeu fiind o unire desăvârşită (Zah. 6:12-15).

Titlul avea o sonoritate deosebită în primele două secole dH şi multe interpretări. Ca urmare a proclamării lui Isus ca Mesia şi a respingerii sale de către o parte importantă a Israelului militant, Bar Kochba s-a declarat pe sine Mesia, fiul lui David, între anii 132-135, i-a

respins pe creştini (iar aceştia, bineînţeles, nu l-au recunoscut drept Mesia), a bătut monedă cu steaua lui Iacov, cu însemnele regale ale lui David, cu însemnele Templului restaurat şi a condus revolta împotriva imperiului roman. Revolta însă a fost înfrântă şi tipul acesta de mesianism personal, regal şi militar, bazat pe terminologie biblică, nu a mai apărut odată cu distrugerea statului Israel şi a Ierusalimului.

Titlul Hristos în sinoptici şi Faptele Apostolilor

Isus a adoptat şi a folosit titlul „Hristos" cu referire la sine, într-un mod care a exclus atribuirea acestui titlu şi altor persoane, după el. Apare, astfel, în autorii sinoptici: Matei 16:20, 24:5, 24:23, Marcu 8:29, 13:6. Petru şi alţii (vezi marea mărturisire a lui Petru, Mc. 8:28, Mt. 16:16, Lc. 9:20), îi atribuie această calitate lui Isus.

Titlul, evident, apare şi ca subiect de controversă, aşa cum se întâmplă în discuţia dintre Isus şi saduchei şi cărturari, când Isus ridică întrebarea dacă Hristos (Mesia) este Domnul sau fiul lui David (Mt. 22:42, Mc. 12:35, Lc. 20:41; Ps. 110:1). Scena judecăţii înaintea preoţilor include şi ea acuzaţia şi întrebarea dacă Isus a spus despre sine că este Hristosul, Fiul Celui Binecuvântat (Mc. 14:61, Mt. 26:63, Lc. 22:67). Răstignirea ţine, de asemeni, acest titlu în prim plan (Mt. 26:68, 27:17, 22; Mc. 15:33; Lc. 23:35, 39).

Marcu

Evanghelia după Marcu începe în mod neaşteptat cu o hristologie „de sus", un pic atipică pentru abordarea implicită, narativă, a evangheliilor sinoptice, prin aceea că afirmă chiar din 1:1 că „acesta este începutul evangheliei lui Isus Hristos, Fiul lui Dumnezeu".

Următoarea referinţă îi aparţine lui Petru, în 8:29, când simplu, în mare sa mărturisire, acesta spune „Tu eşti Hristos" (referinţa este un text sinoptic clasic, şi este reluată în reformulări mai complexe în Matei şi Luca).

Isus se numeşte pe sine însuşi Hristos când spune că şi un pahar de apă dat ucenicilor din cauză că sunt ai lui Hristos, va fi răsplătit, 9:41.

Apare apoi dilema faimoasă prezentată de Isus cu privire la identitatea Fiului lui David, numit şi Domnul, în Ps. 110:5 (12:35), care este numit, în Marcu, şi Hristos. În 13:21, în discursul „micii apocalipse", Isus atrage atenţia că se va spune în mod fals că „Hristos este aici sau acolo..." (implicând, că doar El este adevăratul Hristos). În mod caracteristic pentru evangheliile sinoptice, în Marcu 14:61 titlul Hristos devine cap de acuzare în procesul dinaintea marilor preoţi, alături de titlul de „Fiu al Celui binecuvântat" (două capete de acuzare). De asemeni, în 15:32, marii preoţi şi cărturarii îşi bat joc de Isus spunându-i „Hristos, regele lui Israel", cerându-i să se coboare de pe cruce ca să dovedească că este Hristosul (cf. Zah. 12:10, ideea că Hristosul trebuie să sufere era respinsă de mulţi rabini, mai ales în literatura talmudică; era, totuşi, acceptată de un număr de iudei; prin contrast, creştinii o văd cu claritate în textele Vechiului Testament; în principal, Isus însuşi învaţă acest lucru în mod foarte clar).

Toate aceste utilizări atrag atenţia asupra conotaţiilor titlului Hristos: era folosit de Isus pentru că implica regalitate asupra lui Israel şi chiar filiaţie divină.

Matei

Şi evanghelia după Matei începe cu un titlu mesianic, „cartea genealogiei lui Isus Hristos, fiul lui David", 1:1, dar nu la fel de tranşant ca Marcu. Matei arată clar, totuşi, perspectiva din care este prezentată naşterea lui Isus, explicând în 1:16 că Isus, cel numit Hristos, s-a născut din Maria (indicaţie subtilă asupra naşterii din fecioară). În 1:17, titlul devine nume: Hristos (cf. şi 1:18). In prezentarea istorică şi dramatică pe care o face Matei naşterii lui Isus, Irod intrigat de mărturia magilor îi întreabă pe învăţaţi despre locul naşterii lui Hristos

(2:4). Cu alte cuvinte, încă de la naştere, identitatea lui Isus a avut parte de recunoaştere mesianică.

Ioan Botezătorul ridică întrebări asupra identităţii mesianice a lui Isus, asupra modelului mesianic pe care îl urmează, când, în 11:2, trimite nişte ucenici să îl întrebe dacă El este Acela sau nu.

Binecunoscutul loc comun sinoptic al mărturiei lui Petru are o formă mai completă: „Tu eşti Hristosul, Fiul Dumnezeului celui viu” (16:16). În mod interesant, aici apare tema secretului mesianic, în 16:20, când Isus le porunceşte ucenicilor să nu spună altora că El este Hristosul.

Începând cu capitolul 22, titlul Hristos apare în discuţiile din ultima săptămână la Ierusalim. De exemplu, în 22:42, apare în cunoscuta întrebare despre Hristos, Fiul lui David. În 23:10, Isus afirmă despre sine că singurul „Învăţător” este Hristos (o subliniere importantă într-o evanghelie didactică, aşa cum este evanghelia după Matei). În 24:5, 23, Isus aduce discuţia despre Hristoşii falşi, pentru că mulţii alţii vor veni să înşele spunând „Eu sunt Hristos” (vezi şi Mc. 13:21; tema hristoşilor falşi va reapărea în 1 Ioan, cu referinţă la numele de antihrist).

În final, episodul judecăţii aduce din nou titlul în atenţie, ca acuzaţie din partea marilor preoţi (26:63) şi ca batjocură din partea soldaţilor din garda Templului (26:68).

În final, Pilat întreabă de două ori pe iudei, în mod ironic, dacă vor să le fie eliberat „Isus, cel numit Hristosul” (27:17, 22; aici apare un paralelism lingvistic cu Mt. 1:16), sau Baraba. Critica lui Matei asupra conducătorilor iudei se face simţită în faptul aceste două referinţe sunt ultimile în care Isus este numit Hristosul în evanghelia sa. Un păgân, Pilat, este ultimul care, ironic, recunoaşte că Isus este Hristos – în timp ce conducătorii iudei îl resping. În continuare, nu apare nici o altă referinţă la acest titlu – nici pe cruce, nici după

înviere. Isus este respins de conducătorii poporului, dar învie şi este numit Domnul – un domn universal, pentru toţi, şi evrei şi păgâni (de observat că evanghelia lui Matei se încheie Marea Trimitere din Mt. 28.19-20).

Luca

Luca nu aminteşte de titlul Hristos decât în 2:11, în vestirea îngerilor către păstori, şi în 2:26, când arată că lui Simon i s-a promis că nu va muri până nu îl va vedea pe Hristosul Domnului. Primele menţionări lucane vin, astfel, din sfera divină: Luca arată că Dumnezeu prin îngerii săi şi prin Duhul său profetic (către Simion) anunţă că Isus este Hristos, adică Mesia. Originea divină a conferirii titlului mesianic lui Isus este o temă pe care Luca o susţine bine în decursul evangheliei sale.

Tot în naraţiunile naşterii şi copilăriei titlul Hristos este folosit strict ca titlu în 3:15, când Ioan Botezătorul este întrebat dacă nu cumva este el Hristosul (vezi şi Luca 7:18-23). Aceasta indică grija lui Luca în sublinierea fondului istoric şi teologic iudaic al acestui titlu.

Lucrarea lui Isus începe din capitolul 4, inaugurată prin predica din Nazaret. Tot din acest capitol, apare şi tema secretului mesianic, întrucât în 4:41 Isus le interzice demonilor şi celor vindecaţi să mărturisească faptul că El este Hristosul (temă sinoptică).

Marea mărturisire a lui Petru apare în 9:20, în format simplu, ca în Marcu, dar cu o adăugire: „Tu eşti Hristosul *lui Dumnezeu*” (în concordanţă cu începutul evangheliei, Luca 1, unde se arată originea divină a atribuirii acestui titlu lui Isus).

Ultima săptămână în Ierusalim (19-24) oferă contextul mai multor întrebări şi mărturisiri privitoare la Hristos. În 20:41 Isus ridică problema identificării lui Hristos cu Domnul şi Fiul lui David (Ps. 110:1). Titlul apare din nou drept cap de acuzare înaintea preoţilor, în 22:67. Luca dă loc mai mare discuţiei şi răspunsului specific al lui Isus

care unește titlul Hristos cu titlul Fiul omului și unicitatea sa divină, cu titlul Fiul lui Dumnezeu.

În mod intereant, înaintea lui Pilat iudeii îl acuză pe Isus legând două titluri specifice, mesianice: El s-a numit „Hristos, regele” (23:2). Iudei politizează aici titlul Hristos – iar Luca va urmări atent această relație: Isus ca Mesia iudeu și ca Rege al tuturor.

Astfel, el amintește că, atunci când era pe cruce, preoții și trecătorii îl batjocoreau cerându-i să dovedească că „este Hristosul, alesul lui Dumnezeu” (23:35, 39; în această serie de batjocuri Isus este numit, de asemeni, Rege și Hristos).

Discuția dintre Isus cel înviat și cei doi pe drumul spre Emaus include titlul Hristos, folosit de însuși Isus în explicarea teologiei aferente, a hristologiei VT (24:26, 46). Astfel, conform Scripturilor, Hristosul trebuia să sufere și să intre în slava sa (24:26), o perspectivă dublă, umană – divină asupra lui Hristos. Isus cel înviat explică Scripturile și celor 11 apostoli, în camera de sus, arătând că el este Hristosul (24:45-46). Hristologia lui Luca este complexă: Isus explică faptul că se știa din Scripturi că Hristosul trebuie să sufere, să moară, să învie după 3 zile, și apoi să fie glorificat. Există aici un paralelism între Luca 1-2 și Luca 24, în aceea că Dumnezeu îl numește pe Isus drept Hristos, direct, la început, și la fel prin Scripturi (indirect – sau, de asemeni, direct, profetic), în final.

Faptele Apostolilor

Ca mărturie despre predicarea bisericii primare, a primilor creștini, Faptele Apostolilor include un număr surprinzător de situații în care amintește de numele Hristos. După ce capitolul întâi nu amintește titlul Hristos, el apare în Fapte 2, când Petru, în predica sa de la Cincizecime, îl amintește de mai multe ori (2:31, 36, 38): Hristos a înviat – neputând fi legat în Hades, Isus a fost făcut de Dumnezeu și Hristos și Domn (cf. alăturarea

Hristos şi Domn, care aduce aminte de dubletul Hristos – Rege din finalul evangheliei după Luca), iar în Numele lui Isus trebuie toţi să se pocăiască şi să fie botezaţi etc.

Tema mesianităţii divine a lui Isus continuă astfel prin sintagma „în Numele lui Hristos”, care apare de mai multe ori în Faptele Apostolilor. Petru şi Ioan vindecă un om paralizat în Numele lui Hristos (3:6, 18, 20; 4:10; în 4:10 este folosit titlul „Isus Hristos, Nazarineanul”). În mod asemănător, în 9:34, Petru îi spune lui Enea că Isus Hristos îl vindecă.

Rugăciunea bisericii pentru putere şi mărturie în persecuţie îl recunoaşte pe Isus ca Domn şi Hristos pus de Dumnezeu (4:26, Cornilescu: Unsul Său; în greceşte: Hristosul Său; Biserica din Ierusalim foloseşte titlul în mod specific iudaic).

Biserica, apoi, continuă să îl „vestească pe Hristos Isus”, în ciuda persecuţiei (5:42), în Templu şi în case. O expresie asemănătoare apare şi în 8:5, „Filip... îl proclama pe Hristos” în Samaria. Oamenii cred în „vestirea împărăţiei lui Dumnezeu şi în vestirea Numelui lui Isus Hristos” şi se botează (8:12; Hristos e Rege şi Hristos divin).

După ce se converteşte, Saul devenit Pavel începe să predice iudeilor din Damasc şi să le dovedească faptul că Isus este Hristosul (9:22).

Luca arată, apoi, cum numele Hristos capătă semnificaţii care depăşesc cadrul gândirii iudaice. Astfel, În predicarea evangheliei către Cornelius (către Neamuri), Petru afirmă că Isus Hristos este Domnul tuturor şi toţi care au crezut sunt botezaţi „în Numele lui Hristos” (10:36, 48; 11:17).

În contextul prezentării sale istorice, Faptele Apostolilor oferă, mai departe, un detaliu interesant care subliniază drumul spre universalizare şi generalizare a titlului Hristos: Luca notează că în Antiohia au fost credincioşii numiţi, pentru prima oară, creştini – de la numele lui Hristos (11:26; cf. 26:28, Irod Agripa simte că

Pavel vrea să-l convingă să devină „creştin”, adică „al lui Hristos”).

În conciliul de la Ierusalim Pavel şi Barnaba sunt văzuţi ca vestitori ai evangheliei către Neamuri, oameni care şi-au „primejduit viaţa pentru Numele Domnului nostru Isus Hristos” (15:26) printre păgâni.

În aceeaşi direcţie, Pavel porunceşte duhului de ghicire a lui Python să iasă din sclava posedată, în cetatea Filipi „în Numele lui Hristos” (16:18).

Titlul „Hristos” este subliniat în mod intenţionat când Pavel explică sau mărturiseşte – şi păgânilor şi iudeilor – că Isus este Hristosul (în Tesalonic: 3; în Corint: 18:5). În 18:28, şi Apolo predică despre Isus şi dovedeşte că Isus este Hristosul (în Efes şi Corint). Şi în apărarea sa înaintea lui Felix, procuratorul roman, Pavel are acelaşi mesaj (24:24); similar, înaintea lui Festus şi a lui Irod Agripa (26:23).

Ultimile cuvinte din Faptele Apostolilor conţin mărturia că Pavel predica cu îndrăzneală în Roma şi învăţa lucrurile privitoare la Domnul Isus Hristos (28:31).

TITLUL HRISTOS ÎN CORPUSUL IOANIN

Ioan

Evanghelia lui Ioan are o schemă interesantă de folosire a titlului Hristos. Importanţa titlului apare în 1:17, când Isus Hristos este comparat cu Moise şi este afirmată, din nou, în final, în 20:31, când Ioan scrie că scopul evangheliei este ca cititorii să creadă că Isus este Hristosul, Fiul lui Dumnezeu.

Identitatea lui Hristos este subiect de polemică în Ioan: Ioan Botezătorul recunoaşte că el nu este Hristosul (1:20, 25; cf. 3:28). Andrei descoperă că Isus este Hristosul şi îi spune şi lui Simon Petru (1:41). O descoperire asemănătoare o face şi femeia samariteancă şi samaritenii (4:25; 29).

Cu oarecare ironie, Ioan arată cum iudeii îşi pun multe întrebări despre identificarea lui Isus ca Hristos: dacă nu cumva conducătorii deja au admis că Isus este Hristos, de ce vine din Galileea şi nu din Bethleem (neştiind că Isus s-a născut în Bethleem), dacă nu cumva semnele făcute de Isus nu pot fi depăşite nici de Hristos, când va veni etc. (7:26-27, 31, 41-42). Subiectul dialogului despre mesianitatea lui Isus re-apare în 12:34, în legătură cu înălţarea lui Hristos şi domnia lui veşnică (vezi şi jocul de cuvinte a ridica = a omorî, şi a ridica = a se înălţa la cer) .

Tabloul reacţiei iudeilor la mesianitatea lui Isus continuă prin hotărârea de expulzare din sinagogă a oricărui om care crede că Isus este Hristos (Mesia), 9:22.

Un moment interesant, în contrast cu evangheliile sinoptice, este marea mărturisire a Martei (sinopticii au marea mărturisire a lui Petru), care afirmă că Isus este Hristos, Fiul lui Dumnezeu care a venit în lume (11:27). Teologia mesianică a Martei este extrem de complexă (mesia e divin, Isus este mesia cel profeţit, el va conduce judecata, el are puterea de a-i învia pe cei morţi, etc.), din nou, ironic la adresa bărbaţilor iudei care în 7 şi 12 discută oarecum nelămuriţi despre identitatea lui Isus.

Isus însuşi, în 17:3 (rugăciunea de mare preot), afirmă că viaţa veşnică este ca oamenii să îl cunoască pe Dumnezeu, singurul Dumnezeu adevărat şi pe Isus Hristos, trimisul său. Declaraţia de scop a evangheliei lui Ioan (20:31) îl numeşte, din nou, pe Isus drept Hristos şi invită la credinţă în el (20:31).

Epistolele ioanine 1-2-3 Ioan

Ioan este foarte teologic în scrisorile sale, cu privire la Hristos. Astfel, mărturia creştină asigură părtăşia cu Tatăl şi cu Fiul său, Isus Hristos (1:3, 7; aglomerare de titluri). În 2:1 este subliniată misiunea mesianică a lui Isus, calitatea lui de intermediar pur, drept (neprihănit) între oameni şi Dumnezeu; astfel, Ioan spune că în caz de

păcatuire, avem un mijlocitor (paraclet, cf. Duhul Sfânt, Ioan 14:26; 15:26; 16:7), anume pe Isus Hristos, Dreptul (o caracterizare unică în NT).

Recunoaşterea titlului Hristos devine test al mântuirii, sau un test al necredinţei antihristice, în 2:22, cine nu recunoaşte că Isus este Hristos este mincinos, este antihrist, nu îl recunoaşte nici pe Dumnezeu Tatăl, nici pe Fiul său (testul include şi recunoaşterea divinităţii lui Isus, 2:23; cf. 3:23; 5:20). Titlul Hristos devine un titlu critic important pentru mântuirea cuiva. Ideea divinităţii este completată de ideea humanităţii, a întrupării adevărate: la fel în 4:2, orice duh care recunoaşte pe Isus ca Hristos este de la Dumnezeu. Ioan „inventează” termenul de antihrist, ca titlu pentru Hristoşii falşi, sau pentru cei care îl resping pe Hristos.

Teologia despre Hristos a lui Ioan include şi tema iubirii de fraţi, după modelul lui Isus Hristos (3:23; 5:1). În 5:6 tema mărturiei despre lucrarea preoţească, salvatoare a lui Hristos, care vine apă şi cu sânge ca să curăţească pe cei credincioşi; cu jertfă şi cu spălare; o referinţă este cu privire la botez, dar la altă referinţă are legătura cu creaţia).

Şi în 2 Ioan 1:7 apare un test asemănător: înşelătorii, antihriştii sunt cei ce nu mărturisesc că Isus Hristos s-a întrupat cu-adevărat (termenul antihrist este folosit la singular). Ioan începe să atace ereziile emergente spunând în 2 Ioan 1:9 că oricine o ia înainte şi nu rămâne în învăţătura lui Hristos, nu îl are pe Dumnezeu. Aceasta o altă formă a afirmării naturii critice a credinţei în Hristos: fidelitate faţă de învăţătura lui. Înainte de toate, însă, Isus Hristos este amintit în introducerea celei de a doua epistole a lui Ioan (2 Ioan 1:3), ceea ce aminteşte de introducerile din epistolele lui Pavel.

Apocalipsa

Apocalipsa afirmă de la început că este revelaţia lui Isus Hristos (1:1), ceea ce subliniază că descoperirea este

despre Hristos şi îi aparţine lui Hristos (vine de la el). Ioan aduce mărturia lui Isus Hristos (1:2), prezentat, dimpreună cu saluturile sale, printr-o conglomerat de titluri (1:5; 4-5 au un conţinut trinitar, referindu-se la Tatăl, care este din veşnicie, la Duhul – prin simbolul celor 7 duhuri, şi la Hristos, martor credincios, domnul împăraţilor, etc.).

În prezentarea lui Ioan şi a situaţiei lui, se arată autoritatea mărturiei lui Ioan: el este părtaş la necazul fraţilor săi, la împărăţia (lui Dumnezeu), şi la răbdarea (perseverenţa) lui Hristos (1:9).

Titlul Hristos este subliniat ca atare în 11:15, Isus fiind Hristosul Domnului nostru (al lui Dumnezeu), care îşi ia domnia în stăpânire. Similar în 12:10, în cântarea de victorie a sfinţilor biruitori asupra Diavolului. Hristosul este prezentat politic, ca domn, ca rege biruitor.

Acest cântec, cântat în ceruri după înfrângerea Diavolului afirmă din nou venirea stăpânirii Hristosului lui Dumnezeu (*he basileia tou theou hemon kai he exousia tou Christou autou*).

În final, capitolul 20 aduce în prim plan domnia lui Hristos împreună cu cei credincioşi în timpul mileniului (sau miilor de ani, gr. *chilia ete*; 20:4-6); aici apar, din nou, conotaţii politice.

Cartea se încheie cu o doxologie – rugăciune care aminteşte din nou numele lui Hristos.

Apocalipsa afirmă astfel şi numele devenit clasic al lui Isus (Isus Hristos) cât şi funcţia mesianică de reprezentat (Hristos) al lui Dumnezeu şi al omenirii care va împărăţi în veci.

TITLUL HRISTOS ÎN EPISTOLELE PAULINE

În epistolele lui Pavel titlul Hristos apare în formulele clasice *Isus Hristos* şi *Hristos Isus* (cea de a doua plasând un accent mai mare pe identitatea mesianică), sau simplu: *Hristos*, ori – ceea ce devine sursă de teologie specifică – în combinaţie cu alte titluri (domn, mântuitor,

etc.), alături de unele substantive importante (mântuire, evanghelie, rascumpărare, nădejde, arătare – venire, etc.) şi, aşa cum s-a arătat, alături de unele prepoziţii semnificative (în – *en*; înspre, întru, în, pentru, faţă de – *eis*; împreună cu – *sun*; potrivit, conform cu – *kata* cu acuzativul; prin – *dia* cu genitivul, de la – *apo* cu genitivul etc.).

Mai întâi trebuie remarcat că în multe din epistolele sale, Pavel aminteşte de la bun început de mântuitorul Isus Hristos, de obicei în relaţie cu autoritatea sa apostolică (Pavel declară că este chemat să fie apostol al lui Isus Hristos, prin voia lui Dumnezeu, pentru vestirea evangheliei etc., cf. 1Cor. 1:1; 2Cor. 1:1; Gal. 1:1 etc.). În altele, tot la început se aflǎ informaţii legate de identitatea creştină a destinatarilor scrisorii (Ef. 1:1, „credincioşilor în Hristos Isus"; Filip. 1:1, „sfinţilor în Hristos Isus", Col. 1:2, fraţilor credincioşi în Hristos" etc.; aici apare prepoziţia *en* – „în", care arată localizarea, identitatea credinţei).

Introducerile scrisorilor aduc o mulţime de lămuriri cu privire la importanţa relaţiei creştin – Hristos: El este Domnul nostru; credincioşilor li se urează har şi pace de la Dumnezeu tatăl şi de Isus Hristos Domnul – o urare specific paulină; ei sunt numiţi „ai lui Isus Hristos" (Rom. 1:1, 4, 6-7; 1Cor. 1:1-2; Gal. 1.1-3; 1Tes. 1:1; 2Tes. 1:1-2 etc.). Tot în introduceri, Pavel mulţumeşte adesea lui Dumnezeu despre râvna credincioşilor pentru Hristos şi pentru evanghelie (Rom. 1:8; 1Cor 1:4; 1Tes. 1:3).

Aparte de aceste precizări, teologia lui Pavel legată de titlul Hristos este extrem de complexă şi necesită o analiză profundă care depăşeşte cadrul acestei prezentări. Totuşi nu pot fi trecute cu vederea câteva perspective esenţiale.

Romani

Primele menţionări ale titlului Hristos apar în introducerea epistolei, unde Pavel se descrie pe sine ca

rob al lui Isus Hristos (1:1). Apoi vedem că subiectul evangheliei este Isus Hristos (1.3-4; cf. 1:14; 4:24). În 1:6, credincioşii sunt prezentaţi ca unii care au fost chemaţi să fie ai lui Isus Hristos. Cu alte cuvinte, Pavel şi destinatarii săi îşi caracterizează identitatea prin raportare la Hristos (acest tip de referinţă se întâlneşte în majoritatea epistolelor pauline şi, de aceea, nu va fi amintit foarte des, de aici în colo).

Pavel se concentrează în Romani, mai departe, asupra teologiei suferinţei lui Hristos (cf. polemica lui Isus, în Ioan, cu iudeii, despre această temă). Conform teologiei pauline despre ispăşire în Romani se arată că Isus moare ca Hristos (Mesia) pentru cei păcătoşi şi slabi (Rom. 5:6-8) şi că Isus Hristos este omul reprezentativ, unic, care înlătură efectele căderii lui Adam (Rom. 5:15-17).

Creştinii sunt botezaţi în moartea lui Hristos şi primesc viaţă nouă aşa cum Hristos a înviat din morţi (Rom. 6:4, 9; 8:10-11); oricine este al lui Hristos are Duhul lui Hristos (Rom. 8:9; se înţelege că Duhul lui Hristos este Duhul Sfânt; de aceea se poate contura o teologie trinitară implicită, în aceste versete).

Hristos are cuvântul credinţei şi, de aceea, nu este nevoie să fie căutat în ceruri, sau în Hades – adică Hristos şi credinţa în el sunt accesibili (Rom. 10:6-17). Romani 12 aduce în discuţie teologia unităţii credincioşilor în Hristos (Rom. 12:5), o temă caracteristică, de altfel, epistolei către efeseni. Creştinii se îmbracă cu Hristos (Rom. 13:14) şi trăiesc pentru Hristos, care este domn peste toţi (Rom. 14:4, 9, 15, 18). Teologia învierii din cauza şi împreună şi după modelul lui Hristos este dezvoltată în Romani 15.

1-2 Corinteni

Teologia legată de titlul Hristos are câteva nuanţe aparte în corespondenţa corinteană a lui Pavel. Dincolo de argumentarea elaborată a autorităţii sale apostolice, bazată pe chemarea lui Hristos, prin voia Tatălui (cf.

1Cor. 1:1 etc.), pe faptul că la fel ca oponenţii săi şi el era al lui Hristos (2Cor. 10:7; 11:10), slujitor al lui Hristos (1Cor. 4:1; 2Cor 11:23; cf. şi o poziţie unică în 1Cor. 4:15-17 – tată „în Hristos”...; evanghelist probat prin încercările prin care a trecut, 2Cor. 10-11, şi prin revelaţiile primite, 2 Cor. 12, cf. 12:2 „ştiu un om în Hristos”), şi Hristos vorbea prin el (2Cor 13:3), Pavel abordează teme de maxim interes cum ar fi identitatea creştinului, relaţia înţelepciune – Dumnezeu, unitatea Bisericii.

Hristos este Cel în care am primit har (1Cor. 1:4); Dumnezeu care ne-a chemat la comuniune cu Fiul său Isus Hristos, Domnul nostru, este credincios să ne întărească până la sfârşit (1Cor. 1:9).

Pavel este împotriva divizării corintenilor în partide, căci Hristos nu a fost împărţit (1Cor. 1:12-13), ci s-a crucificat pentru toţi (1Cor. 1:23; 2:2). Hristos este puterea şi înţelepciunea lui Dumnezeu pentru cei chemaţi la credinţă (1Cor 1:24, 30; a fi „în Hristos”, *einai en Hristo*, înseamnă de multe ori, a fi „credincios în Hristos”, sau a avea „credinţă în Hristos”).

Tema minţii sau gândirii, sau înţelepciunii lui Hristos (care apare şi în epistola către filipeni), este bine conturată în 1-2 Corinteni. Astfel, creştinii au „mintea lui Hristos” (1Cor. 2:16), dar pot fi, totuşi, de trei feluri „în Hristos”: duhovniceşti, trupeşti (fireşti) sau „copii” (1Cor. 3:1). Pavel devine ironic când le critică mândria şi spune: „noi suntem nebuni din pricina lui Hristos (*dia Hristou*), voi sunteţi înţelepţi în Hristos (*en Hristo*)” (1Cor. 4:10).

Identitatea spirituală şi de destin a creştinului este explicată prin mai multe pasaje celebre. Astfel, creştinii sunt ai lui Hristos, iar Hristos este al lui Dumnezeu (1Cor. 3:23). Existăm prin Domnul Isus Hristos (*di' autou*) şi existăm pentru El (*eis auton,* lit.: „înspre el”). Am fost spălaţi, sfinţiţi şi îndreptăţiţi prin Isus Hristos (1Cor. 6:11). Suntem mădularele lui Hristos (1Cor. 6:15). Cine-i sclav este un eliberat al lui Hristos, iar cine este

liber, este un rob al lui Hristos (1Cor. 7:22). Şi cei puternici în credinţă şi cei slabi, conduşi de tradiţii şi reguli, sunt ai lui şi Hristos a murit pentru toţi (1Cor. 8:11-12). Credincioşii formează un singur trup, capul fiind Hristos, cf. 1 Corinteni 12:12 (unitatea în Hristos apare şi în epistola către efeseni). Suntem mădulare în trupul lui Hristos, dar şi unii faţă de ceilalţi (1Cor. 12:27). Într-un alt pasaj faimos se arată că acela care este „în Hristos" (*en Hristo*), nu îl mai cunoaşte pe Hristos în felul lumii, ci în mod spiritual şi a devenit o creaţie nouă (2Cor. 5:16-17). De asemeni, prezenţa lui Isus Hristos în noi (*Iesous Hristos en humin*) poate fi evidenţiată prin mărturia interioară a Duhului (2Cor. 13:5).

Centralitatea lui Hristos în viaţa creştinului apare limpede în capitolul 15, unde Pavel arată importanţa învierii lui Hristos pentru destinul creştinului: învierea lui Hristos este premiza şi siguranţa, modelul învierii creştinilor şi esenţa proclamării mântuirii, a evangheliei. Unul din versetele faimoase este 1 Corinteni 15:22, „după cum toţi mor în Adam [en to Adam], tot aşa toţi vor fi făcuţi vii în Hristos [en to Hristo]" (tema celui de al doilea Adam, al oamenilor reprezentativi Adam şi Hristos apare şi în Romani). 2 Corinteni 1:5 arată că în Hristos viaţa creştină abundă şi în încercări (suferinţe), dar şi în mângâieri.

Tema imitării lui Hristos (şi a lui Pavel, care îl imită pe Hristos) este faimoasă prin apariţia ei în 1 Corinteni 11:1 („deveniţi imitatorii mei, căci eu îl imit pe Hristos").

Hristos apare şi ca paradigmă a ascultării şi armoniei în familie, şi între om şi Dumnezeu: „capul bărbatului este Hristos, capul femeii este bărbatul, iar capul lui Hristos este Dumnezeu" (1Cor. 11:3).

Tema legământului cu Hristos apare prin comparaţie cu legământul pe muntele Sinai. Credincioşii sunt îndemnaţi să nu fie neascultători de Hristos, sau necredincioşi, aşa cum Israel l-a pe Dumnezeu în pustia Sinai, cf. 1 Corinteni 10:4-9 (comparaţia creştinilor cu

Israel apare şi în epistola către evrei). Hristos este piatra din care Biserica bea apa vieţii (comparaţie cu stânca din care a băut Israel în pustiul Sinai), iar comuniunea cu Hristos se extinde în cina euharistică (sângele lui Hristos şi trupul lui Hristos, cf. 1Cor. 10:16). Nu numai creştinul este „în Hristos", ci şi „Dumnezeu era în Hristos (*en Hristo*) împăcând lumea cu sine" (2Cor. 5:19).

Tainele vechiului legământ devin limpezi şi sunt revelate în noul legământ, în Hristos (2Cor. 3:14). Hristos, de fapt, este chipul (*eikon*) lui Dumnezeu (2 Cor. 4:4), arătarea feţei lui Dumnezeu între oameni (un ecou din Col. 1:15). În final, toţi se vor înfăţişa pentru judecată înaintea tronului lui Hristos (2Cor. 5:10).

Creştinii sunt şi ei parte din Hristos (Unsul) fiind „unşi" (*hrisas*) pentru Hristos, ca să îi aparţină (2Cor. 1:21). În Hristos nu este decât „da", nu şi „da" şi „nu" (2Cor. 1:29). Harul lui Dumnezeu ne poartă în mod triumfal în Hristos (*en Hristo*), ca pe un parfum al revelaţiei (2Cor. 2:14-15). Creştinii sunt epistola lui Hristos, cea vie (2Cor. 3:3). Suntem înfăţişaţi înaintea lui Hristos (*to Hristo*) asemeni unei fecioare logodite înainte mirelui ei (2Cor. 11:2-3). Prin Hristos (*dia Hristou*) avem îndrăzneală în faţa lui Dumnezeu (2Cor. 3:4). De asemeni, suntem ambasadori cu privire la Hristos (*huper Hristou*; 2Cor. 5:20). Pavel se bucură când poate vedea harul lui Dumnezeu în suferinţe sale pentru Hristos (*huper Hristou*, 2Cor. 12:10).

Galateni

Epistola către galateni vine cu polemica sa intensă despre Lege şi har, ca şi despre apostolia lui Pavel, şi subliniază şi ea aspecte profunde ale lucrării lui Hristos.

Pavel nu a primit evanghelia sa prin oameni, nici de la oameni ci prin Isus Hristos (*dia Hristou*; Gal. 1:1), prin revelaţia (sau revelarea) lui Isus Hristos (*dia*

apokalupseos Iesous Hristos).[53] Iudaizanţii vor să strâmbe această evanghelie a lui Hristos (1:7). Ei pândesc să atace libertatea pe care creştinii o au în Hristos (*en Hristo*). În Hristos suntem îndreptăţiţi (2:17) şi nimeni nu foloseşte aceasta ca un motiv de a păcătui pe mai departe. Un pasaj clasic este Galateni 2:20, unde aflăm că „Hristos trăieşte în mine” (adică în Pavel, sau în credincioşi, în general: teologia paulină despre acest „în” - *en* devine, astfel, foarte complexă: noi suntem în Hristos, Hristos trăieşte în noi etc.). Binecuvântarea dată de Dumnezeu lui Avraam vine şi peste creştini „în Hristos” (3:14). Legea este un pedagog înspre (credinţa în) Hristos (*eis Hriston*, 3:24). Suntem fii ai lui Dumnezeu prin credinţa în Hristos Isus (*dia tes pisteos en Hristo Iesou*, 3:26).

Relaţia creştinului cu Hristos este descrisă prin metafore atractive şi profunde. Astfel, creştinul care s-a botezat pentru Hristos (*eis Hriston*), s-a îmbrăcat în Hristos (*Hristos enedusasthe*; 3:27).

Unul din citatele celebre este 3:28, care arată că toţi creştinii sunt unul în Hristos Isus, *heis este en Hristos Iesou*, fără diferenţe de neam (nici iudeu, nici grec), de stare socială (nici sclav, nici liber), ori de gen sau sex (nici femeie, nici bărbat; de fapt, Pavel zice: nici femelă, nici bărbat). În 5:6, generalizarea continuă căci în Hristos barierele culturale şi religioase nu înseamnă nimic (circumcizia sau lipsa ei nu înseamnă nimic).

Numărul metaforelor creşte, iar Pavel declară că el simte durerile naşterii „până ce Hristos va lua formă în voi” (4:19; un alt caz de „Hristos în noi”, *Hristos en humin*).

---

[53] În Galateni, ca şi în alte epistole ale lui Pavel, există o serie de construcţii cu genitivul, greu de tradus. Între ele se află această „revelaţie a lui Hristos” (care poate fi înţeleasă ca venind din partea lui Hristos sau fiind despre Hristos, sau ambele), precum şi Gal. 2:16 sau 3:22: „credinţa lui Hristos” (care poate fi credinţa în Hristos sau credinţa pe care Hristos însuşi a avut-o).

Prin neascultare şi prin adoptarea Legii în locul credinţei, creştinii pot să se despartă de Hristos (*apo Hristou*; 5:4) şi să cadă din har.

Sfaturile pentru o viaţă sfântă subliniază că aceia care sunt ai lui Hristos Isus, şi-au răstignit trupul cu pătimirile şi poftele lui. În ce priveşte ascultarea de Dumnezeu, în sfinţenie, există chiar şi o lege a lui Hristos (*ton nomon tou Hristou*; 6:2, cf. Rom. 8:1-2). Epistola se încheie cu una din temele majore din Galateni, imaginea lui Hristos cel crucificat care a fost subiectul evangheliei lui Pavel, secretul mântuirii noastre, şi al vieţii de sfinţenie (2:19; 3:1; 5:24; 6:12-14).

Efeseni

Efeseni şi Coloseni au adesea viziuni teologice înrudite asupra multor subiecte teologice. În ce priveşte titlul Hristos, în ambele epistole destinatarii sunt descrişi prin formulele de tipul „sfinţii sau credincioşii în Hristos Isus" (Ef. 1:1; Col. 1:2).

În Efeseni însă expresia „în Hristos" capătă sensuri aparte; de exemplu, în Efeseni 1:3 creştinii sunt binecuvântaţi „în cele cereşti (*epouranoi*) în Hristos", o expresie care se referă fie la lucrurile spirituale în general, fie la viitorul ceresc, fie la lucrarea de mijlocitor ceresc a lui Isus Hristos, etc. Conform 1:20, pare să fie vorba de locurile din cer unde Hristos este aşezat la dreapta Tatălui; conform 2:5-6 şi noi suntem aşezaţi în acele locuri „în Hristos" (fiind aduşi la viaţă împreună (*sun*) cu El şi aşezaţi acolo sus împreună (*sun*) cu El), deci poziţia poate fi şi una spirituală (mântuirea omenirii prin Hristos şi primirea nu doar a evreilor, ci şi a Neamurilor în această mântuire este un adevărat mister al lui Dumnezeu, un mister revelat acum, 3:4-6).

Formulările complexe abundă în Efeseni. Astfel, creştinii sunt destinaţi spre (*eis*) înfiere prin (*dia*) Isus Hristos pentru (*eis*) Dumnezeu, conform (*kata*) plăcerii lui (sau: bunei sale plăceri; Ef. 1:5). Destinul acesta re-

apare în 2:10, unde suntem „creaţi în Hristos Isus (*ktisthentes en Hristo Iesou*) pentru lucrările bune pregătite de Dumnezeu”. Hristos este esenţa vieţii creştine: suntem clădiţi pe temelia apostolilor şi profeţilor, piatra din capul unghiului fiind Hristos Isus (2:20). El locuieşte în inimile credincioşilor (3:17). Ţinta maturizării creştine este statura de bărbat desăvârşit a lui Hristos (4:13).

Toate cele din cer şi de pe pământ vor fi aduse sub un singur cap „în Hristos” (accentuare: *en to Hristo*) şi sunt spre lauda lui (Ef. 1:10, 12; cf. Hristos, capul Bisericii, 4:15; 5:23). Bunătatea lui Dumnezeu se arată faţă de noi în Hristos Isus (*en Hristo Iesou*; joc de cuvinte: bunătatea – *hrestotes* şi *Hristos*). Pavel gândeşte în antinomii în Efeseni: Neamurile care erau departe de Dumnezeu, acum sunt aproape în Hristos Isus, în sângele lui (2:13). De fapt, Neamurile devin co-moştenitoare, sunt parte din acelaşi trup (al Bisericii, al lui Isus, cf. 4:12) şi părtaşi în evanghelie cu evreii, în Hristos Isus (3:6). Creşterea în unitate a Bisericii are loc potrivit cu măsura (*kata ton metron*) darului lui Hristos pentru fiecare şi potrivit cu măsura (*eis metron*) plinătăţii lui Hristos (4:7, 13;).

Tema unităţii Bisericii în Hristos, evidenţiată şi până acum, ia şi o altă formă, ceea a relaţiilor în Biserică, în general, şi în familie, în special („fiţi buni, îndurători, iertându-vă unii pe alţii, cum şi Dumnezeu v-a iertat în Hristos”, 4:32). Purtarea creştinilor trebuie să ia modelul dragostei lui Hristos şi să fie potrivită împărăţiei lui Hristos (5:2-5; 20-21). Soţii şi soţiile îşi au şi ei modelul de relaţie în Hristos (dragoste şi ascultare, 5:24-25), iar acest model, relaţia între Hristos şi Biserică, este iarăşi o taină de veacuri, un mister (5:32; mister sau taină este un cuvânt cheie în Efeseni). Tot Hristos este şi raţiunea unei purtări cinstite între patroni şi angajaţi (6:5-6).

Filipeni

Introducerea cu salutările uzuale în Hristos şi de la Hristos (1:1-2), precizează de asemenea că cei credincioşi erau numiţi „sfinţi în Hristos Isus” (1:1, la fel şi în 4:21). Doxologia finală include şi ea numele lui Isus (4:23; tot alură de doxologie finală au şi 4:7, 4:19, ambele incluzând rugăciunea ca Dumnezeu să îi păzească pe tesaloniceni şi să le împlinească nevoile).

Între acestea două repere Pavel apelează des la numele lui Hristos, nu doar ca nume propriu sau titlu, dar şi cu precizări teologice suplimentare privitoare la identitatea lui Isus sau la felul în care Isus este prezent în viaţa creştinului.

Astfel, Dumnezeu va sfârşi lucrarea mântuirii până în ziua (venirii) lui Hristos Isus (o perspectivă eshatologică importantă, 1:6; cf. 1:10-11; sau chiar şi 2:16 – spre lauda lui Pavel în Hristos; şi 3:20).

Viaţa lui Pavel este profund marcată de prezenţa lui Hristos: îi iubeşte pe tesaloniceni cu dragostea lui Hristos Isus (1:8, îndurarea lui Hristos, lit.: măruntaiele – stomacul lui Hristos, denotând o participare reală, care mişcă întreaga fiinţă).

Dilemele predicării evangheliei şi ale persecuţiei, ale închisorii, a orizontului pierderii posibile – şi apropiate – a vieţii îl face pe Pavel să se raporteze şi mai mult la Hristos. Lanţurile sale din pricina lui Hristos (în Hristos) au fost văzute chiar şi în pretoriu şi în palat (1:13). Unii s-au trezit, fără să vrea, că îl vestesc pe Hristos în vreme ce îl acuzau pe Pavel (1:15-18). Pavel se bucură ca toate aceste încercări, prin Duhul lui Hristos se vor întoarce spre mântuirea sa (1:19). În Filipeni 1:20-23, Pavel mărturiseşte că este gata să îl glorifice pe Hristos în trupul său, prin moarte (1:20), pentru că pentru sine, a trăi este Hristos – iar moartea un câştig (1:21). Este gata să fie cu Hristos (*sun Hristo*, 1:21), dar este gata să şi rămână în viaţă spre folosul tesalonicenilor şi al celor credincioşi, în general (1:23). În felul acesta, lauda

tesalonicenilor în Hristos va şi mai mare, când Pavel va reveni printre tesaloniceni (1:26).

Atenţia lui Pavel se concentrează apoi pe problemele şi mărturia tesalonicenilor. Îi roagă să fie şi ei vrednici de evanghelia lui Hristos (1:27), şi lor li s-a dat nu doar să creadă ci şi să sufere pentru Hristos (1:29). Unitatea în Hristos a credincioşilor (2:1) trebuie să se bazeze pe modelul lui Hristos (gândul lui Hristos 2:5; pe Hristos îl va recunoaşte, în final, toată omenirea, 2:11).

Dedicarea aceasta este evidentă în colaboratorii lui Pavel, care nu se interesează doar de ale lor, ca cei mai mulţi, ci de lucrurile lui Hristos (2:21, 30). Tonul devine din nou autobiografic: Pavel se laudă în Hristos, nu în legea lui Moise, în credinţa lui Hristos; el a părăsit toate avantajele neamului său evreiesc ca să îl câştige pe Hristos (3:3, 7, 8, 9). Vrea să prindă premiul alergării cereşti, aşa cum şi el a fost prins de Hristos ca premiu (3:12, 14; imaginea unei duble alergări sportive, cu premii; chemarea creştină vine din partea lui Dumnezeu, în Hristos: *en Hristo*, 3:14). Problema este, din nou, faptul că mulţi se poartă ca duşmani ai lui Hristos (3:18).

Pre-doxologiile din 4:7 şi 4:19 îl înfăţişează pe Hristos (en Hristo) ca sursă a păcii creştinilor şi sursă bogată, slăvită, a binecuvântărilor lui Dumnezeu în nevoile noastre.

Coloseni

În epistola către coloseni, după introducerile obişnuite care includ şi menţiuni cu privire la Hristos şi după cunoscutul imn hristologic închinat Fiului lui Dumnezeu (1:13-22), Pavel începe să facă afirmaţii teologice importante, specifice, folosind titlul Hristos. Astfel, se afirmă limpede că trupul lui Hristos este Biserica (1:24). Ca şi în Efeseni, şi aici este vorba despre misterul Neamurilor care este: „Hristos în voi [Neamurile], nădejdea slavei” (1:26-27; Hristos ca mister al lui Dumnezeu apare şi în Col. 2:2; 4:3). Fiecare om este

prezentat ca „om desăvârşit în Hristos” (1:28; cf. şi Ef. 4:13; tema bărbatului matur în Hristos).

Viaţa în Hristos trebuie trăită cu tărie şi rânduială (2:5), aşa cum s-a primit de la evanghelişti şi apostoli (2:6), nu după tradiţiile omeneşti, ci după Hristos (*kata Hriston*; 2:8). În legătură cu eforturile iudaizanţilor, creştinii au un semn nou al legământului, o circumcizie spirituală, a lui Hristos (2:11), căci realitatea (*soma*) este a lui Hristos, iar legea are doar umbra realităţii (2:17). Creştinul a murit cu Hristos (*sun Hristo*) faţă de abc-ul religiilor lumii (2:20) şi a înviat cu Hristos (*sunegerthete to Hristo*; 3:1). În mod interesant, noi suntem „ascunşi împreună cu Hristos (*sun to Hristo*) în Dumnezeu” (3:3) şi vom fi arătaţi atunci când Hristos va fi arătat (3:4).

Hristos aduce laolaltă toate popoarele şi stările sociale (3:11); pacea lui şi cuvântul lui trebuie să domnească între oameni, în Biserică şi în familie (3:15-16). Creştinii slujesc Domnului Hristos (3:24).

1-2 Tesaloniceni

Biserica tesalonicenilor, din bun început, este descrisă ca fiind „*în* Dumnezeu Tatăl şi (în) Isus Hristos” (1Tes. 1:1; cf. şi 2:14; similar 2Tes. 1:1; în 2Tes. 1:2 apare şi expresia „de la (*apo*) Dumnezeu Tatăl şi domnul Isus Hristos”). Titlul apare apoi, simplu, şi în 1 Tesaloniceni 1:2-3 (cf. şi salutările finale, 1Tes. 5:28; 2Tes. 1:12; 2:16, 2Tes. 3:5, 6, 12, 18).

Titlul Hristos apare menţionat în legătură cu vestirea evangheliei (1Tes. 2:7, apostolii lui Hristos; 3:2, evanghelia lui Hristos; 5:9, suntem destinaţi mântuirii prin Hristos, *dia Hristou* – cf. şi 2Tes. 2:14; Dumnezeu are o voie pentru noi, *în* Hristos: mulţumirea – 1Tes. 5:18).

Ceea ce este specific acestor epistole este însă referinţa eshatologică. Astfel, la venirea lui Isus Hristos (2Tes. 2:1; *parousia*, adică „arătarea” sau „apariţia”), mai întâi învie „cei morţi *în* Hristos” (1Tes. 4:16).

1-2 Timotei şi Tit

Ca în majoritatea epistolelor sale, Pavel se prezintă şi aici ca apostol al lui Hristos Isus (1Tim. 1:1; cf. 1:2; 2Tim. 1:1; Tit 1:1). Hristos îi dă putere lui Pavel pentru slujire (1Tim. 1:12; cf. 1:14; 4:6; 2Tim. 2:1).

Persoana lui Isus devine subiectul unei declaraţii credale majore în 1 Timotei 1:15 („credincios este cuvântul şi în întregime vrednic de primit, că Isus Hristos a venit în lume spre a-i mântui pe păcătoşi”, etc.; cf. şi 1Tim. 1:16), ceea ce arată teologizarea continuă şi profundă a acestui titlu. O încărcătură teologică de aceeaşi anvergură apare şi în declaraţia că există un singur mijlocitor între Dumnezeu şi om, anume „omul Isus Hristos” (1Tim. 2:5; o aglomerare interesantă de titluri). O formulare tipică unui crez se întâlneşte în 2 Timotei 2:8 (unde Hristos este numit „cel înviat din morţi”).

Formulările aparte continuă. Astfel, credinţa în care slujesc diaconii (credinţa creştină) este descrisă în termeni speciali: nu „credinţa în Hristos”, ci „credinţa cea în Hristos Isus” implicându-se nu numai credinţa, ci şi organizarea vieţii creştine (cf. 1Tim. 6:3, legătura între Hristos şi învăţătura sănătoasă; vezi precizări asemănătoare şi în 2Tim. 1:13; 2:10; 3:15). Creştinii sunt chemaţi „soldaţi ai lui Hristos” (2 Tim. 2:3). De asemeni, cei ce doresc să trăiască „evlavios în Hristos Isus” vor fi persecutaţi (2 Tim. 3:12).

1 Timotei 5:11 numele lui Hristos ajunge temei etic, aducând în discuţie principii de consiliere specială (viaţa etică a văduvelor tinere, care nu trebuie să „se despartă de Hristos”). La fel şi în 1 Timotei 5:21, Pavel îl cheamă pe Timotei la slujire „în faţa lui Dumnezeu şi a lui Hristos Isus şi a îngerilor aleşi” (cf. şi 2 Tim. 4:1; o invocaţie extrem de interesantă, care aminteşte de martorii numiţi în Evrei 12:1-2 şi chiar în 1 Ioan 5:7-8). Ideea mărturiei şi motivaţiei la slujire reapare în 1 Timotei 6:13-14.

Epistola către Tit are o caracteristică interesantă, în măsura în care se foloseşte insistent de formula „Isus Hristos mântuitorul nostru” (Tit 1:4; 2:13; 3:6, cf. 2Tim. 1:10).

Filimon

Fără a avea multe referinţe la acest titlu, epistola către Filimon aduce câteva contribuţii interesante la teologia paulină. Pavel se prezintă, astfel, ca „întemniţat al lui Hristos Isus” (1:1, cf. 1:9; Ef. 3:1; 4:1) şi îi urează lui Filimon pace din partea lui Dumnezeu Tatăl şi a lui Isus Hristos (*apo*, 1:3).

Pentru Hristos (*eis Hriston*) sunt toate cele bune care se fac între credincioşi (1:6) şi, de aceea, Pavel socoteşte că ar avea drept în Hristos (*en Hristo*) să îi poruncească lui Filimon ce să facă. Rugămintea finală este ca, în Hristos, să îi aducă linişte sau odihnă inimii (1:20; lit.: măruntaielor, stomacului) printr-o hotărâre pozitivă faţă de Onisim.

Titlul Hristos în epistolele generale

Ca şi în celelalte epistole, şi în epistolele generale titlul Hristos ajunge să fie, practic, parte integrantă a numelui şi identităţii lui Isus. Petru, Iacov, Iuda şi autorul epistolei către Evrei îl folosesc foarte frecvent, fiecare cu sublinierile sale proprii despre lucrarea mântuitoare a lui Isus, despre domnia sa, despre puterea sa etc.

Astfel, în Evr. 3:6, Hristos este comparat cu Moise şi este numit „fiu în casa sa” (sau, se poate traduce şi: „fiu în casa lui Dumnezeu”). La fel, când se spune că am devenit „părtaşi ai lui Hristos” (3:14) sau că Hristos nu şi-a luat singur cinstea de a fi mare-preot (5:5). Această temă a marii preoţii a lui Hristos este continuată în numeroase pasaje din Evrei (9:11; 14, 24, 28; 10:10; Hristos este cel care implineşte o slujbă preoţească în ceruri, prin jertfa sa, adusă în Sfânta Sfintelor cea nefăcută de mâini omeneşti: Hristos – Mesia este deci nu

doar un reprezentant pe pământ al omenirii, dar şi unul în cer, în templul ceresc).

În Evrei 6:1 se observă că în Hristos există două niveluri de învăţătură: al învăţăturilor începătoare (principiile, abc-ul) şi al învăţăturii adânci, mature, desăvârşite. Evrei 13:8 afirmă constanţa, continuitatea lui Hristos (El este „ieri şi azi acelaşi, şi în veci").

Un text aparte este Evrei 11:26 care afirmă că Moise a considerat ocara lui Hristos mai de preţ decât bogăţiile Egiptului. Se afirmă, astfel, că Moise avea o bună înţelegere despre venirea lui Mesia şi că o preţuia în chip deosebit, fiind convins că formarea lui Israel şi legile de pe Sinai aveau să fie de importanţă majoră în venirea lui Mesia (sau, poate fi reţinută şi ideea că, aici, Moise a considerat bogăţiile Egiptului mai prejos de chemarea mesianică de a fi un eliberator al lui Israel, un mesia care îl prefigurează pe adevăratul Mesia).

Cartea se încheie cu o rugăciune în care apare, din nou, numele Hristos, prin care (dia Hristou) putem lucra ceea ce este plăcut lui Dumnezeu (13:21).

Pe ansamblu, în Evrei este impresionată lectura eternă şi divină a lucrării lui Hristos.

Epistola lui Iacov reţine doar două referinţe la titlul Hristos, ambele in stil clasic epistolar (Iacov, rob al lui Hristos, 1:1; credinţa lui Isus Hristos, 2:1). Şi epistola lui Iuda are un stil asemănător (cf. 1:1), în timp ce accentuează totuşi titlul în forma Isus Hristos Domnul nostru (1:4, 17, 21, 22).

După epistola către evrei însă doar corespondenţa petrină mai vine cu o serie bogată de referinţe despre titlul Hristos. Există şi aici referinţele comune, epistolare (1 Pt.1:1; 5:10, 14; 2 Pt. 1:1; 3:18). În afară de acestea apar multe formulări teologice interesante. Credinţa noastră va fi arătată, slăvită şi onorată, la „arătarea lui Isus Hristos" (*en apokalupsei Iesou Hristou*, 1:7, 13). Duhul lui Hristos le-a descoperit profeţilor despre suferinţa lui Hristos pe cruce (1:11). Sângele lui Hristos

este de mare preţ (*timio*), 1 Pt. 1:19. Suntem zidiţi ca pietre vii, plăcute lui Dumnezeu prin Isus Hristos (*dia Iesou Hristou*). Hristos a suferit pentru credincioşi şi le-a lăsat un exemplu (2:21; aici titlul pare folosit ca nume propriu, cf. şi 3:18; 4:1; 5:1). Suferinţa împreună cu Hristos şi pentru Hristos apare şi mai clar în 1 Pt. 4:13-14. Suntem îndemnaţi să îl sfinţim în inimi pe Hristos ca Domn (3:15), având o purtare bună în Hristos (3:16, adică „în calitate de credincioşi în Hristos"). Conştiinţa creştinului dă o mărturie bună, prin învierea lui Hristos (*dia anastaseos Iesou Hristou*). Toate slujirile în biserică trebuie să fie făcute astfel încât Dumnezeu să fie slăvit prin Hristos (4:11).

Teologia petrină despre titlul Hristos continuă în 2 Petru. Veritabila „scară a virtuţilor" din 2 Petru 1:5-8 se încheie cu afirmaţia că aceste calităţi nu îi vor lăsa pe credincioşi să fie „neroditori în cunoaşterea domnului nostru Isus Hristos" (2 Pt. 1:8; cf. şi 2:20). 2 Petru 1:11 ne aduce aminte că Isus Hristos este şi domn şi mântuitor (conglomerare de titluri). Isus este nu numai obiectul unor afirmaţii teologice, pentru Petru, ci şi obiectul amintirilor personale (2 Pt. 1:14; o subliniere expresă a profeţiei lui Isus cu privire la moartea lui Petru). De fapt, toate afirmaţiile privitoare la puterea şi învierea lui Isus se bazează pe această temelie istorică a vorbelor lui Isus (1:16). 2 Petru 3:18 încheie epistola cu doxologia obişnuită privitoare la Isus Hristos.

CONCLUZII ASUPRA TITLULUI HRISTOS

Titlul Hristos apare în NT cu diverse conotaţii, construind o teologie creştină complexă, care depăşeşte percepţia clasică, iudaică, despre Mesia.

Într-o primă etapă, titlul este folosit ca să îl identifice pe Isus: El este Hristosul, care trebuia să vină.

În a doua etapă, Isus începe să confere conotaţii noi acestui titlu, după cum încep să apară şi asocierile, juxtapunerile de titluri: Hristosul lui Dumnezeu; Hristos,

fiul lui Dumnezeu, Hristos Domnul, etc. Aceste două etape se pot observa în evangheliile NT. Tot în aceste scrieri se simt şi nelămuririle iudeilor privitoare la paradigma mesianică a lui Isus (exemplu reprezentativ este Ioan 7, unde Ioan Botezătorul se întreabă unde este paradigma politică a lui Mesia, şi dacă trebuie, cumva să mai vină şi un alt personaj decât Isus). Isus ca Mesia, este un Mesia care suferă (cf. Isaia 53), un Mesia şi al lui Israel şi al Neamurilor, un Mesia care aduce cu el începutul împărăţiei lui Dumnezeu şi epoca vremurilor din urmă.

Cea de-a treia etapă în completarea semnificaţiilor acestui titlu se poate observa în Faptele apostolilor şi în epistole. Aici titlul capătă noi conotaţii, incluzând şi pe cea privitoare la natura sa divină, la conducerea universală a lui Isus Hristos. În mod deosebit, titlul capătă o adâncime teologică uimitoare în epistolele lui Pavel unde Hristos este paradigma familiei, speranţa gloriei, modelul omenirii, unde este important să fii „în”, „prin” şi „cu” Hristos. Epistolele generale subliniază conţinutul eshatologic al titlului, precum şi importanţa evenimentelor post-înviere în înţelegerea identităţii mesianice a lui Isus.

Titlul Domnul

În evreieşte termenul este *adonai*, iar în greceşte *kurios*. *Kurios* este folosit în NT în diverse moduri: ca titlu de respect sau ca titlu de politeţe (cf. Ioan 4:1, 11:2, 6:23) şi de multe ori ca traducere pentru cuvântul ebraic *adonai* (acesta, la rândul său, era adesea folosit ca referinţă la tetragrama *ihvh*, Iahveh, numele lui Dumnezeu în VT; de altfel, şi bine-cunoscutul nume Iehova nu este altceva decât numele lui Dumnezeu, Iahveh, pronunţat cu vocalele din *adonai*, şi reprezintă o formă de evitare a pronunţării directe a numelui divin, *ha-şem*). Astfel, prin folosirea acestui titlu se recunoaşte şi se subliniază adeseori în NT, că Isus este Dumnezeu, egal cu Iahveh

(de exemplu, Toma îi spune lui Isus: ,,Domnul meu şi Dumnezeul meu!”, echivalând cei doi termeni, In. 20:28).

TITLUL DOMNUL ÎN EVANGHELIILE SINOPTICE

Este de aşteptat ca în evanghelii, în general, să fie întâlnită o diversitate întreagă de utilizări de tip istoric ale termenului „Domnul”: ca formulă de politeţe (uneori adresată lui Isus – ca profet, mesia sau rabin, dar alteori, cel mai adesea, adresată altor persoane respectabile din societatea evreiască), ca titlu mesianic şi chiar ca titlu divin (referitor la Dumnezeu Tatăl, cel mai adesea, în citate din VT, dar şi referitor la Isus). Foarte adesea titlul apare în parabolele lui Isus, cu diverse conotaţii, dar acestea nu vor fi contabilizate ca titluri adresate lui Dumnezeu sau aplicate, prin metaforă, lui Isus însuşi. În afară de aceste situaţii, există şi un număr de referinţe ambigui pentru înţelegerea cărora este nevoie de o exegeză atentă, detaliată.

Marcu

Evanghelia după Marcu include şi ea referinţele vechi testamentare la Dumnezeu ca „Domn”, (cf. 1:3; predicarea lui Ioan Botezătorul; Isa. 40:3; de asemeni, lozinca strigată la intrarea triumfală în Ierusalim, 11:9; folosirea metaforică din parabola vierilor, 21:9; sau 12:11, citatul din Psa. 118:22; 12:29; 13:20, când Dumnezeu scurtează zilele de necaz din vremea sfârşitului).

Referinţele privitoare la Isus încep relativ devreme, în 2:28, în pasajul în care El se numeşte Domn al sabatului.[54] Apoi Isus lasă să se înţeleagă faptul că El este Domnul, când îi spune celui vindecat de posesiune demonică „Du-te... şi spune cele ce ţi-a făcut Domnul” (5:19; deşi textul poate admite o anumită ambiguitate,

---

[54] Pasajul nu este doar mesianic, ci afirmă şi divinitatea lui Isus, deoarece numai Dumnezeu putea avea autoritatea asupra sabatului.

putând să fie vorba şi despre Domnul Dumnezeu care a lucrat prin Isus). Între textele ambigue se include, cu siguranţă, şi Marcu 7:28, când este vindecată fiica femeii grecoaice siro-feniciene.

Conotaţiile hristologice clare sunt prezente, mai departe, în 11:3 când Isus se prezintă pe sine însuşi ca Domn, la intrarea în Ierusalim. Capitolul 12 este un capitol de dispute între Isus şi iudei, remarcabil prin densitatea mare a referinţelor despre Domnul – fie Dumnezeu, fie Isus (12:9; 11; 29; 30; cf. 36-37, unde Isus se prezintă ca Domnul, fiul lui David şi Domnul lui David). În 13:35 (mica Apocalipsă; cf. şi Matei 23-25), Isus este Domnul care vine pe neaşteptate.

Ultimile referinţe sunt din Marcu 16, legate de înălţarea Domnului (16:19-20). De vreme ce porţiunea 16:9-20 este un final adăugat, aceste referinţe dovedesc hristologie avansată în formulări, dar provenind tot din secolul 1, de o concepţie istorică nu departe de cea din Faptele Apostolilor, afirmă categoric autoritatea regală, domnească a lui Isus (El este „Domnul Isus"; Domnul lucra între ucenici şi întărea mesajul prin semne).

Matei

Matei consemnează un număr foarte mare de situaţii în care este folosit titlul „Domnul", multe din ele aflându-se în parabolele spuse de Isus.

Urmând modelul sinoptic, şi Matei include o primă serie de referinţe privitoare la Domnul – ca titlu atribuit lui Dumnezeu (1:20, 24, 2:13; îngerul Domnului; cuvântul Domnului prin profeţi, 1:22; 2:15, 19). În ispitirea din pustie, 4:7-10, Isus răspunde cu versete din Scriptură, arătând că nu trebuie să-l ispiteşti pe Domnul Dumnezeu etc. (Deut. 6:16; Isa. 17:2-7; Num. 14:22; Psa. 78:18; Deut. 6:13). În 9:38, Isus îi învaţă pe ucenici să-l roage pe Domnul secerişului să scoată lucrători la secerişul său. În mod, asemănător, nu trebuie să juri strâmb înaintea Domnului, 5:33 (cf. Lev. 19:12; Num. 30:3; Deut. 23:22-

24). În 21:42, Domnul (Dumnezeu) a decis piatra din capul unghiului, indiferent de părerea zidarilor. Domnul Isus se roagă Tatălui numindu-l „Doamne" (11:25). În alt text, aproape de statutul de parabolă (maşal) Isus atrage atenţia că nu poţi sluji la doi domni, şi lui Dumnezeu şi banului (mamona; Matei 6:24, trad. Cornilescu: doi stăpâni).

Termenul începe să aibă conotaţii hristice începând cu 3:3 (cf. Isa. 40:3), din predica lui Ioan Botezătorul despre pregătirea căii pentru Domnul.

În Matei 7:21-22 Isus îşi atribuie numele de Domn şi funcţia de judecător la judecata de apoi (cf. Matei 23-25). Capitolul 8 vine cu o serie de evenimente speciale în care se foloseşte în mod repetat titlul „Domnul" – uneori cu o anumită ambiguitate (cum este cazul în multe din vindecări). În 8:2, un lepros i se adresează lui Isus cu acest titlu – şi mesianic, dar şi ca termen de politeţe. Apoi, un centurion îl numeşte şi el „Domnule" şi îl roagă să-i vindece slujitorul (8:6-8). În 8:21, Isus le cere ucenicilor să-l urmeze, pentru că unii, chiar dacă îl numeau „Domn", nu erau gata de această decizie. În 8:25 ucenicii strigă „Doamne, salvează-ne!", în timp ce vâsleau pe furtună, în barcă, iar Isus îşi arată puterea divină (şi mesianică?). În 12:8, Isus este şi Domnul sabatului (text sinoptic clasic). Matei 14:28-30 conţine dialogul dintre Isus şi Petru cu ocazia umblării pe apă (este posibil ca să existe două nuanţe şi o anumită progresie în folosirea titlului: la început, Petru spune „Doamne, porunceşte-mi să vin", apoi „Doamne, salvează-mă!"; Isus fiind perceput ca Mesia, apoi ca Dumnezeu salvator). De fapt, Petru foloseşte acest titlu de numeroase ori, în Matei (16:22; 17:4; 18:21), ceea ce indică atenţia lui Matei faţă de acest apostol, precum şi prezenţa sa, ca martor ocular, într-o mulţime de discuţii între Isus şi cei doisprezece apostoli. Intrarea în Ierihon – şi, deci, apropierea de săptămâna Patimilor – prilejuieşte vindecarea a doi orbi care îl strigă „Doamne, Fiul lui David" (20:30-33). Titlul este

folosit în acelaşi sens şi în timpul intrării triumfale în Ierusalim (21:3-9, loc comun în evangheliile sinoptice, care implică şi divinitatea lui Isus; cf. şi 23:39). În timpul ultimei săptămâni în Ierusalim se adună tot mai multe ocazii de afirmare a mesianităţii lui Isus: întrebarea despre Fiul sau Domnul lui David (22:37-45), avertizări şi pilde despre a doua venire a Domnului (capitolele 24-25; 24:42 şamd); discuţia de la cina pascală (26:22),

Se întâlnesc şi situaţii mai ambigue, cum ar fi în cazul vindecării unor orbi (9:28), care îl numesc „Domn”, însă rămâne de discutat în ce sens este folosit titlul (politeţe sau poziţie mesianică ori profetică). Asemănător este şi cazul vindecării fiicei femeii canaanence (15:22-27) şi, poate, şi acela al fiului unui evreu (17:15). Şi, poate, şi menţionarea unui „înger al Domnului” în 28:2, în contextul învierii.

Luca

În mod deosebit, evanghelistul Luca foloseşte des titlul „Domnul” (7:13,19, 10:11, 39, 12:42 etc.). Mai întâi, titlul apare în naraţiunile copilăriei lui Isus şi este folosit în primul rând cu referire la Dumnezeu: Domnul este Cel care dă har, îngerul care aduce veştile bune este îngerul Domnului, Maria şi Ana îl numesc pe Dumnezeu Domn, în cântările lor, etc. Chiar Isus va folosi acest titlu cu privire la Dumnezeu Tatăl, cf. 10:2, 10:27, 20:42-44 – unde Isus subliniază ideea egalităţii Sale cu Tatăl, tocmai în contextul discuţiei despre cine este Domn şi cine este Fiu, în psalmul lui David, 110:1. Cu excepţia acestor pasaje, precum şi a proclamării mesianice din 19:34 şi a discuţiei legate de blasfemia referitoare la Beelzebul, domnul demonilor, din 11:15, titlul Domnul este folosit cu precădere în legătură cu Isus, cu începere din 6:5, o declaraţie mesianică şi de autoritate divină (Domn al sabatului).

Tranziţia în aplicarea titlului se observă destul de devreme, chiar în Luca 1:43, când Elisabeta o numeşte pe

Maria „mama Domnului meu”. Tot în contextul naşterii, şi păstorii sunt anunţaţi despre naşterea lui „Hristos, Domnul” (Lc. 2.11). În ambele situaţii, implicaţia este că Isus este Domnul mesianic, Fiul lui David (rămâne de văzut în ce măsură a fost clar şi că folosirea acestui titlu implică faptul că Isus este Dumnezeu întrupat, una cu Iahveh, Dumnezeul lui Israel).

Folosirea curentă, aplicată lui Isus, a acestui titlu începe, aşa cum s-a amintit, cu Luca 6:5, unde se afirmă drepturile mesianice ale lui Isus şi, prin asociere, ale ucenicilor Săi, într-un pasaj care pune laolaltă două titluri: „Fiul omului este Domn şi al Sabatului”. Seria continuă şi Isus este numit Domnul la învierea fiului văduvei din Nain (7:13), la prima trimitere în misiune a ucenicilor (10:1), în discuţia cu privire la Marta şi Maria (10:39), în mustrarea fariseilor (11:39), în pilda ispravnicului înţelept (12:42), la vindecarea femeii cu hemoragie (13:15), în discuţia despre credinţă şi bobul de muştar (17:5-6), în pilda judecătorului nedrept (18:6).

Cu conotaţii mesianice aparte, titlul este folosit în evenimentele legate de intrarea glorioasă în Ierusalim, de săptămâna patimilor (întâlnirea cu Zacheu, 19:8; pregătirea intrării în Ierusalim, 19:31, 34; în 19:38 apare din nou asocierea cu Dumnezeu Tatăl: Isus este „împăratul care vine în numele Domnului”; cf. şi 20:42-44, discuţia despre Ps. 110). După avertizarea lui Petru (22:31, 61), titlul apare în contextul legat de învierea lui Isus (24:3, 34). Aici înţelesul este, de asemeni, dublu: o dată se referă la calitatea mesianică a lui Isus, retroactiv, şi apoi, anticipativ – şi demonstrat prin puterea învierii, la divinitatea sa.

Titlul Domnul în corpusul ioanin

Deşi titlul nu este folosit foarte mult de Ioan, totuşi, unele din cele mai importante instanţe se află tocmai în evanghelia sa. Pe ansamblu, Ioan scrie cu un foarte pronunţat caracter post-istoric, adică bazat nu pe o

reconstrucţie treptată a valorii titlului ci pe bazat pe înţelesul revelat deja, direct de Isus, în timpul lucrării Sale, şi confirmat la înviere şi mai târziu.

Evanghelia după Ioan

Ca şi în celelalte evanghelii, titlul apare mai întâi în citatul isaianic privitor la Calea Domnului, folosit des de Ioan botezătorul (In. 1:23; folosirea titlului este bivalentă: Calea Domnului este calea lui Dumnezeu, dar şi a lui Isus, Domnul). Un caz similar pare să fie şi 12:38, când se citează din nou din Isaia (Is. 53:1), titlul Domnul având dublă trimitere – la numele lui Dumnezeu, în VT, dar şi la lucrarea lui Isus, în NT. Domnul ca titlu aplicat lui Dumnezeu apare apoi şi în 5:4, în episodul vindecării de la scăldătoare. Similar în 12:13, când Isus este „Cel ce vine în Numele Domnului”, adică în Numele lui Dumnezeu.

Utilizarea generală ca formulă de politeţe, este şi ea prezentă într-un număr de texte. În dimineaţa învierii, în dialogul Mariei cu Isus, titlul este folosit în mod laic, secular, ceea ce este explicabil având în vedere că Maria îl confundă cu îngrijitorul grădinii (20:2, 13). În acelaşi timp, 20:15 dă ocazia unui joc de cuvinte interesant: Isus, confundat la cu grădinarul, este interpelat cu apelativul comun „domnule”, după ce Maria tocmai îi vorbise despre El, în 20:13, referindu-se la El cu titlul Domnul. În ce îl priveşte pe Isus, el mai este odată apelat cu titlul de politeţe „Domnul”, anume de către femeia samariteancă, din cauză, că nici ea nu ştia cine este El (cf. 4:11; un paralelism interesant în ce priveşte formula de politeţe este şi în 12:21, când titlul este folosit cu privire la Filip, numit „domnule” de către cei care voiau să-l vadă pe Isus).

Titlul Domnul este aplicat apoi lui Isus în mod specific în numeroase instanţe, cum ar fi în 4:1; 6:12; 11:2, 13:13-14 (chiar şi 15); 20:2, 13, 18, 25, 27; 21:7, 21:12.

O alăturare specială în care cititorul este invitat să analizeze mai atent conţinutul titlului Domnul apare în 6:23, unde se aminteşte că Domnul mulţumise lui Dumnezeu.

O situaţie clară de folosire a titlului cu conotaţii mesianice este chiar la intrarea în Ierusalim, o referinţă în comun cu sinopticii (12:13).

Probabil, una din referinţele cele mai interesante sunt cele din capitolul 13:13, 14, unde Isus însuşi aprobă folosirea a două titluri: Învăţătorul şi Domnul, recunoscând că el este, într-adevăr, Domn şi Învăţător unic. Ioan îşi lasă cititorii să dezbată ce fel de Domn şi Învăţător este Isus şi îi invită, implicit, la o viaţă practică de credinţă şi ascultare,

În final, răspunsul lui Toma, din 20:28 rămâne memorabil: Isus este „Domnul şi Dumnezeul" său şi Ioan vrea ca cititorul să remarce lucrul acesta (contextul în care este rostit este contextul post-înviere, ceea ce indică interesul lui Ioan pentru felul în care învierea lui Isus confirmă acest titlu şi îi dă noi sensuri).

Epistolele ioanine

Mai departe, trecând la epistolele lui Ioan, se observă că, în mod interesant, titlul Domnul lipseşte din 1 Ioan. Divinitatea şi autoritatea mesianică a lui Isus este afirmată aici cu ajutorul altor titluri (Mijlocitorul, Fiul lui Dumnezeu, Hristos). Totuşi, epistola 2 Ioan are o altă abordare.

Ca o curiozitate, în 2 Ioan apare de două ori apelativul *kuria*, doamnă, cu referire probabilă la Biserica din acel loc, sau chiar cu referire la o proprietară de neam ales, în casa căreia se aduna biserica locală.

Titlul Domnul apare însă în 2 Ioan 3, în salutările de la început: Domnul Isus Hristos, Fiul Tatălui. Este de remarcat că formula ioanină leagă titlul Domnul, de titlurile Hristos şi Fiul.

Apocalipsa

În Apocalipsa, titlul Domnul reapare şi subliniază din nou divinitatea lui Isus, egalitatea lui cu Dumnezeu Tatăl.

Isus este numit Domnul în 1:5, 1:10, în viziunea de început, şi la fel, în 11:8, 14:13, 17:14 (Domnul Domnilor), 19:16 (Domnul Domnilor), 22:21.

În acelaşi timp, în mod consecvent, Dumnezeu Tatăl este numit Domnul, mai ales în formula vechi testamentară Domnul Dumnezeu (1:8, 4:8, 11:4 – Domnul pământului - aici referinţa poate fi şi la Isus, 11:15, 18:8, 19:1, 19:6, 21:22, 22:5-6. În mod caracteristic în Apocalipsa, de foarte multe ori apare sintagma scaunul de domnie – al lui Dumnezeu, care este o referinţă implicită a domniei Sale în întregul Univers. Totuşi, aşa cum arată 7:17, şi Mielul, adică Hristos, este aşezat pe acest scaun de domnie (lit.: „în mijlocul scaunului de domnie"; cf. 22:5, când Hristos vorbeşte de poziţie divină).

TITLUL DOMNUL ÎN CORPUSUL PAULIN

La prima vedere titlul „domnul" pare comun şi este folosit în modalităţi standard în cuprinsul epistolelor, adesea, simplu, prin menţionarea faptului că Isus este „domnul nostru". O altă utilizare comună este cea din secţiunile introductive sau finale ale scrisorilor, unde apare sub forma „Domnul Isus", sau „Domnul Isus Hristos", sau „Isus Hristos Domnul nostru", foarte des alături de numele lui Dumnezeu Tatăl, împreună cu urări de pace şi har către destinatari (Rom. 1:4,7; 1 Cor. 1:3; 2 Cor. 1:2-3; Gal. 1:3, etc.). O variantă apropiată sunt salutările în „numele lui Isus Domnul" (1 Cor. 1:2). Menţionat alături de numele lui Dumnezeu, titlul în această formă comunică divinitatea lui Isus. Alteori, în epistole apar expresiile „Isus Hristos Domnul nostru", sau simplu „Domnul nostru", subliniind comuniunea creştinilor cu Domnul lor şi experienţa comună a

mântuirii (Romani 4:24; 5:1, 11, 21; 6:23; 7:25; 8:39; 15:6, 11, 30; 16:18, 20). Pe lângă titlul ca atare – utilizat adeseori singur, ca referinţă semnificativă cu privire la identitatea lui Isus, merită menţionate şi alte utilizări comune, în formulări specifice lui Pavel, cum ar fi în expresiile „în Domnul" (*en kurio;* Rom. 6:23; 8:39; 14:14; 16:2, etc.), „prin Domnul" (*dia kuriou*, Rom. 5:1 21; 7:25; 15:30 etc.), şi altele.

Romani şi Galateni

Referinţele introductive din Romani 1:4, 7-8), din secţiunea de salutări, sunt urmate de o tratare mai aprofundată a temei domniei lui Isus, care plasează titlul „domnul nostru" în diverse contexte teologice.

De exemplu, Romani 4:24 compară credinţa noastră în domnul Isus cel înviat, cu credinţa lui Avraam că Dumnezeu îi va putea da un fiu şi că, în momentul jertfei de pe muntele Moria, tot Dumnezeu îl va putea învia pe Isaac, în caz că va fi jertfit.

Romani 5 este dedicat împăcării credincioşilor cu Dumnezeu, prin Isus, şi în partea a doua (5:11-21), construieşte o comparaţie extinsă între izbăvirea prin Hristos şi blestemul păcatului, prin Adam. Referinţele la titlul Domnul apar în puncte critice ale demonstraţiei, adică la început, la mijoc, şi în final (5:1, 11, 21).

Teologia paulină a prepoziţiilor iese bine în evideţă în Romani. De asemeni, persistă folosirea conjugată a titlurilor Hristos şi Domnul. Astfel, în 6:23, plata păcatului este moartea, dar darul lui Dumnezeu este „viaţă veşnică în Hristos Domnul nostru". În 7:25, Pavel îi mulţumeşte lui Dumnezeu prin Isus Hristos Domnul nostru (*dia Iesou Hristou tou kuriou hemon*). În 8:39, nici o dimensiune a universului şi nici o fiinţă din cosmos nu îi poate despărţi pe credincioşi de dragostea lui Dumnezeu (care este) în „Hristos Isus Domnul nostru." Tot prepoziţia *dia* (prin) apare şi în Romani 15:30, când Pavel îi îndeamnă pe credincioşii din Roma, prin Domnul

Isus Hristos, să lupte împreună cu el în rugăciune către Dumnezeu.

Romani 9.28-29, citează din VT (Isaia 1:9) şi aplică titlul Domnul, implicit, lui Dumnezeu Tatăl. Seria citatelor din VT cu privire la Domnul continuă şi alte texte (cf. 10:13; 11:3, 34; 12:9; 15:11).

Paralela dintre Dumnezeu Tatăl, ca Domn, şi Domnul Isus apare clar în capitolul 10. Astfel, Pavel scrie că cei credincioşi îşi mărturisesc clar, verbal, credinţa în Domnul (10:9), căci, aşa cum spune VT, „oricine va chema numele Domnului va fi mântuit" (Rom. 10:13; cf. Psa. 32:1-2; 86:5; Rom. 10:16, Isaia 53:1).

Partea aplicată a epistole aduce porunci clare referitoare la Domnul (cf. „slujiţi Domnului", 12:11). Trăirea etică depinde de „îmbrăcarea în Domnul", ca să nu fie exagerată grija pentru trup, spre trezirea poftelor (13:14).

Romani 14 vine cu o serie întreagă de referinţe cu privire la faptul că Domnul este singura autoritate care contează – şi faţă de care trebuie creştinul să se raporteze (14:4, 6, 8, 9; cf. 14:8, „Căci dacă trăim pentru Domnul trăim şi dacă murim, pentru Domnul murim", etc.). Aceste texte sunt uşor ambigui, întrucât ele se pot referi atât la Isus, cât şi la Dumnezeu Tatăl, cu atât mai mult cu cât 14:11 citează VT (Isa. 45:23).

Capitolul 16, plin cu salutări creştine, are multiple referințe la titlul Domnul, mai ales cu privire la creştini care sunt, mereu, „în Domnul", sau sunt salutați „în Domnul" (*en kurio*; 16:2, 8, 11-13, 18, 20, 22).

Prin contrast, deşi există multe asemănări între Romani şi Galateni, epistola către credincioşii din Galatia nu dezvoltă foarte mult tema Domniei lui Isus. Doar capitolele finale vin cu câteva perspective importante. Pavel îşi declară, astfel, convingerea sa „în Domnul", că galatenii îl vor asculta (5:10) şi declară că el nu doreşte să se laude cu nimic altceva decât cu crucea Domnului Isus (6:14).

Corespondenţa corinteană (1-2 Corinteni)

1-2 Corinteni vin cu setul lor de referinţe legate de titlul Domnul, dintre care unele reflectă uzanţele amintite (de exemplu, apar des expresiile „Domnul nostru Isus Hristos"; „în Domnul", etc.). În afară de acestea, câteva referinţe atrag atenţia în mod special prin semnificaţia lor. De exemplu, 1 Corinteni 1:7 menţionează „arătarea (adică revelarea, *apocalupsis*) Domnului nostru Isus Hristos", făcând ca referinţa să vorbească despre pre-existenţa domniei lui Isus. Tabloul sugerat este, într-adevăr, apocaliptic, deoarece 1:8 vorbeşte de „ziua Domnului nostru Isus Hristos", care nu poate fi decât ziua revenirii lui, ziua judecăţii (cf. 5:5; 2 Cor. 1:7; în limbajul VT, „ziua Domnului" sau „ziua aceea" se referă la ziua judecăţii). În 1:31 (cf. Ieremia 9:23-24) i se atribuie, din nou, lui Isus, conotaţiile vechi testamentare ale titlului „Domnul" şi, la fel, şi 2:16 (cf. şi 2 Cor. 10:17). Asocierea Domnului Isus la textele VT în care Dumnezeu (Tatăl – sau Sf. Treime) sunt principalul subiect, este o temă importantă în NT, recurentă în toate epistolele pauline (cf. şi expresiile „în numele Domnului Isus Hristos", ca în 1 Cor. 6:11).

Teologia lucrărilor Domnului apare în 1 Corinteni 3:5 când se arată că Domnul dă fiecăruia daruri, chemări de slujire. Ideea este reluată în 1 Corinteni 12:5, unde se spune că sunt felurite slujbe, dar acelaşi Domn. Domnia lui Hristos, unică în tot universul (1 Cor. 8:6; cf. Ef. 4:5; Filip. 2:5-11), are în răspundere toate slujirile (cf. 1 Cor. 12:4-6, Duhul dă daruri, Tatăl planifică şi proiectează, Domnul – Fiul conduce lucrările şi slujirile, împlinirea planurilor).[55] Unul din lucrurile interesante din 1

[55] Textul este de importanţă majoră pentru teologia trinitară a NT, a lui Pavel – în speţă. În sine, reprezintă un fel de „fişă a postului" pentru Sfânta Treime, o descriere a manifestărilor specifice ale celor trei persoane divine, sau a domeniilor în care se manifestă cu precădere.

Corinteni este reapariţia testului mântuirii – sub forma testului prezenţei Duhului Sfânt, în relaţie cu titlul Domnul, în 12:3, „Nimeni nu poate zice: Isus este Domnul! decât prin Duhul Sfânt.”

1 Corinteni 6 (6:11, 13, 14, 17), leagă teologia trupului omenesc de autoritatea Domnului („trupul este al Domnului”). Prima parte a capitolului 7 din 1 Corinteni aduce o discuţie interesantă despre autoritatea Domnului şi cea a lui Pavel în ce priveşte consilierea celor căsătoriţi (7:10, 12: „nu zic eu, ci Domnul”; „zic eu, nu Domnul”; cf. şi 14:37, unde subliniază că cei ce se consideră duhovniceşti ar trebui să înţeleagă că ceea ce scrie el – în speţă despre închinarea femeilor în Biserică – „este porunca Domnului”; de asemeni, vezi 2 Cor. 11:17, unde lauda mustrătoare a lui Pavel este prezentată ca nefiind „potrivit Domnului”, cum bineînţeles nici laudele corintenilor nu erau „potrivit Domnului”, gr. *kata kurion*. Pavel se laudă cu slăbiciunile sale dar şi cu harul Domnului, cf. 2 Cor. 12:1, 8). Conform primelor versete din capitolul 7 există o anumită egalitate, reciprocitate în ce-i priveşte pe soţii creştini (soţ şi soţie; cf. 11:11-12, în Domnul nu există unul fără celălalt, deci se poate vorbi de o egalitate ontologică, în timp ce totuşi cei doi acceptă şi adoptă o anumită diferenţiere de acţiune, poziţie etc.).

Sub autoritatea Domnului se află şi Cina Domnului, moralitatea şi spiritualitatea împărtăşirii frăţeşti (1 Cor. 10-11, cf. 11:21-32). Limbajul euharistic este plin de referinţe la Domnul: atât cu privire la viaţa lui pământească (11:23), cât şi cu privire la a doua sa venire (11:26) şi cu privire la natura aparte a acestei împărtăşiri (11:27, 32). În privinţa aceasta, Pavel pare să aibă două atitudini diferite menţinute în echilibru: pe deoparte, zeii păgâni nu sunt nimic, şi mâncărurile închinate lor nu sunt afectate cu nimic – de aceea, ele pot fi luate fără probleme de conştiinţă; pe de alta, participarea la închinarea către idoli înseamnă ceva şi creştinul nu trebuie să bea din paharul acestei închinări (el trebuie să

se închine doar prin participare la masa Domnului (cf. 10:21; 22; 10:19, 26). Partea dedicată teologiei Duhului Sfânt (12-14) aduce în prim plan mărturisirea „Hristos este Domnul” pe care nimeni n-o poate spune altfel decât prin Duhul Sfânt (12:3).

Capitolul dedicat temei învierii (1 Cor. 15) subliniază că victoria asupra morţii este primită prin Domnul Isus Hristos (15:57-58; la fel şi curajul de a sta în faţa morţii, în prigoane, 15:31).

Prezenţa Domnului în toate domeniile misiunii lui Pavel se vede, din nou, în capitolul final, în 1 Corinteni 16:7, 10, 19, 22, 23. În mod special, urarea din 16:22 a născut diverse controverse şi interpretări („cine nu îl iubeşte pe Domnul să fie anathema. Maranatha!” Ultimile două cuvinte sunt în aramaică. Primul este o imprecaţie, iar al doilea, deşi înseamnă „Domnul vine” a fost şi el interpretat, uneori, ca o imprecaţie).

În ce priveşte 2 Corinteni, se poate observa, mai departe, după referinţele obişnuite din introducere, retorica specifică lui Pavel. El face referinţă la ziua Domnului (a doua venire, ziua judecăţii; 2Cor. 1:14), la oportunităţile de vestire a evangheliei ca la o „uşă deschisă în Domnul” (2:12), etc.

Afirmaţiile specifice nu se lasă aşteptate însă din momentul în care Pavel începe să discute corespondenţele şi contrastul dintre legământul VT şi legământul NT. Aşa se face că în 3:17-18, el afirmă că Domnul (cf. Exod 33-34) este Duhul (adică, aşa cum Moise a vorbit atunci cu Domnul, direct, acum creştinii au acces direct la Dumnezeu Duhul Sfânt: ce a fost Domnul atunci pentru Moise – Dumnezeu Tatăl, aşa este acum Duhul Sfânt pentru creştini) şi unde este Duhul Domnului acolo este libertatea.

Domnul este subiectul predicării apostolilor şi, de asemeni, este modelul şi secretul învierii noastre (*sun Iesou egerei*), în 4:5, 4:14. Tot în perspectiva învierii sunt

scrise şi 2 Corinteni 5:6-8, unde sunt puse în balanţă dorinţa de a mai trăi în trup şi dorinţa de a fi cu Domnul.

Misiunea apostolilor – şi a creştinilor, în general, este să ducă mai departe ambasada credinţei, să îi convingă pe oameni, ca unii care l-au cunoscut pe Domnul (5:11).

Chemarea creştinilor de a fi noul popor al lui Dumnezeu apare în 6:17-18, când se aplică Bisericii chemarea lui Dumnezeu Domnul către Israel (Isaia 52:11 şi Ezechiel 20:34, 41).

Tema dărniciei este tratată şi ea în cheia ascultării de Domnului şi de exemplul său (2 Cor. 8:5, 9, 19, 21). De asemeni, şi tema autorităţii spirituale a lui Pavel asupra corintenilor, care vine tot de la Domnul şi este spre zidirea lor sufletească (10:8, 17-18; cf. 13:10).

Corespondenţa din închisoare

Corespondenţa din închisoare a apostolului Pavel este neobişnuit de bogată în referinţe despre titlul Domnul. Epistolele Efeseni, Filipeni, Coloseni şi Filimon au numeroase pasaje în care utilizează acest titlu, pe lângă obişnuitele referinţe epistolare din introducere şi din final.

Efeseni

Dincolo de referinţele de tip general, retoric (1:2-3, 14-17; introduceri generale apar chiar şi 4:1; 6:23-24), Efeseni are câteva teme specifice. Astfel, Pavel scrie despre Biserica Domnului arătând că ea creşte ca să ajungă un templu sfânt „în Domnul” (2:21); Dumnezeu îşi arată înţelepciunea prin Biserică, prin hotărârea împlinită „în Hristos Isus” (3:11).

Tema unităţii Bisericii subliniază că este doar un Domn, o credinţă şi un botez (4:5).

Pavel îi îndeamnă pe efeseni, în Domnul, la o viaţă creştină de etică înaltă, care este în contrast cu viaţa fără sens a păgânilor (4:17). Dacă altădată au fost întuneric, acum creştinii sunt lumină în Domnul (5:8) şi se gândesc

la ce este bine în Domnul (5:10). Voia Domnului trebuie percepută cu acurateţe, vorbirea şi cântarea sunt demne de Domnul, şi creştinul aduce întotdeauna mulţumiri pentru toate, în numele Domnului (5:17-20).

Următoarea temă este tema familiei extinse. În mod persistent, Pavel subliniază că ascultarea unii faţă de alţii trebuie să aibă calitatea ascultării creştinului faţă de Domnul (soţiile de soţi, copiii de părinţi, robii faţă de stăpâni; stăpânii faţă Domnul, ca Stăpân al tuturor, 5:22-6:9). În familie viaţa trebuie trăită în disciplina şi cunoştinţa de Domnul (6:4).

Epistola se încheie prin îndemnul de „a ne îmbrăca în Domnul şi în puterea tăriei lui” (6:10).

Filipeni

În Filipeni, Pavel subliniază universalitatea domniei lui Isus arâtând în imnul hristologic din capitolul 2 că oamenii din orice popor vor mărturisi că Isus Hristos este Domnul (2:11).

Ca de obicei, apoi, expresia „în Domnul” este o expresie preferată a lui Pavel: Pavel are încredere în Domnul că va ieşi curând din închisoare (2:14); îl recomandă pe Epafrodit să fie primit bine de creştini – în Domnul, adică în calitate de frate creştin (2:29); creştinilor li se dă porunca să se bucure în Domnul şi să-i fie mulţumitori (3:1; 4:4; cf. 4:10); Isus Domnul este idealul suprem al lui Pavel – pentru cunoaşterea lui a lăsat totul (3:8); venirea Domnului este aproape (3:20; 4:1, 4-5); Pavel subliniază nevoia unităţii în Domnul, în planuri şi gândire (în mod special pentru Sintiche si Evodia; 4:2).

Coloseni

Aproape de Efeseni, în ton şi tematică, Coloseni trădează aceleaşi preocupări ale lui Pavel, din timpul detenţiei romane. Revine tema trăirii frumoase, etice (1:10), a constanţei în credinţă („cum aţi primit pe Hristos Isus Domnul, aşa să trăiţi în el”, 2:6; cf. iertarea unii altora, în

Domnul, 3:13; facerea tuturor lucrurilor în numele Domnului, 3:17).

Tema ascultării unii de alţii în familia lărgită, prezentă în Efeseni, apare şi în Coloseni, cu câteva nuanţe în plus, cu câteva motivaţii suplimentare: soţiile să se supună soţilor „cum se cuvine în Domnul" (3:18; nu doar „ca Domnului", ca în Efeseni 5:22); copiii să fie supuşi părinţilor pentru că „aceasta este plăcut în Domnul" (3:20); robii să asculte de stăpâni (3:22) pentru că ei, de fapt, slujesc Domnului, nu oamenilor, şi de la Domnul îşi vor lua răsplata (3:23-24); de asemeni, stăpânii trebuie să fie drepţi pentru că şi ei au un Domn în ceruri (4:1). Este foarte interesant cum Coloseni este mai explicită asupra motivaţiilor ascultării unii faţă de alţii.

Epistola se încheie cu salutări care îi descriu pe colaboratorii lui Pavel ca lucrători sau conlucrători „în Domnul" (4:7, 17).

Filimon

Epistola către Filimon contrastează cu celelalte epistole din timpul detenţiei romane a lui Pavel prin lungime şi prin tematică. Deşi este mult mai scurtă, un bilet mai degrabă, aşa cum sunt 2-3 Ioan, scrisoarea către Filimon face şi ea apel la titlul Domnul.

Filimon însuşi este un creştin a cărui dragoste şi credinţă faţă de Hristos şi faţă de credincioşi (sfinţi) este cunoscută de toţi (1:5). Apelul lui Pavel ca Filimon să îl reprimească pe Onisim este un apel făcut atât în numele umanităţii, cât şi în numele frăţiei creştine „în Domnul" (1:16). Pavel îl roagă pe Filimon să-i „facă un bine" în Domnul (*onaimen en kurio*), joc de cuvinte prin care îl aminteşte pe Onisim, de fapt (1:20).

Scrisoarea se încheie cu salutările obişnuite ale lui Pavel despre harul Domnului (1:25).

Corespondenţa tesaloniceană

Cele două epistole către tesaloniceni ale lui Pavel sunt scrise destul de timpuriu (51-52) şi prind câteva caracteristici importante ale acestor Biserici tinere, de curând înfiinţate. În mod deosebit, interesul pentru venirea Domnului şi finalul istoriei.

Mai întâi ar trebuie amintite însă câteva referiri generale la nevoia de a-l urma (de a-l imita) pe Domnul şi pe apostoli (1Tes 1:6), la faptul că din Tesalonic a răsunat cuvântul Domnului în toată Macedonia (1Tes 1:8), şi la tăria lor în faţa persecuţiilor din partea iudeilor care l-au răstignit şi pe Isus Domnul (2:15).

Titlul Domnul este folosit şi în perspectivă etică: astfel, creştinii din Tesalonic sunt îndemnaţi în Domnul să trăiască aşa cum au fost învăţaţi, spre slava Domnului (1Tes 4:1-2; cf. 4-6; 1Tes 5:8-15), căci Domnul este cel care răsplăteşte (1Tes 4:6). Poruncile privitoare la o viaţă sfântă, în hărnicie şi facere de bine, în numele Domnului, reapar în 2 Tes 2:13-16 şi 3:1-12; mai ales 3:6, 12). Legat de aceste porunci apar şi îndemnurile de a-şi cinsti învățătorii vrednici care îi călăuzesc bine în Domnul (1Tes 5:12).

Specifice acestor scrisori sunt pasajele referitoare la venirea Domnului (arătarea Domnului – *parousia tou kuriou*; descoperirea Domnului – *apocalupsis tou kuriou*; ziua Domnului – *hemera tou kuriou*), 1 Tesaloniceni 2:19; 3:8, 11, 12-13; 4:15-17; 5:2, 9, 23; 2 Tesaloniceni 1:7-12; 2:1-2, 8. Credincioşii au nevoie să stea în picioare la venirea Domnului (1Tes 3:8), să aibă inimile întărite (1Tes 3:13), să fie sfinţi şi fără pată în întreaga fiinţă (1Tes 5:23). Ei se vor întâlni în atmosferă, pe nori, cu Domnul şi vor fi cu Domnul pentru totdeauna (1Tes 4:15-17). Arătarea Domnului va distruge arătarea celui Rău, prin puterea venirii sale (2Tes 2:8). În mod specific, deci, Domnul este în control deplin, în 1-2 Tesaloniceni, asupra evenimentelor legate de venirea sa.

Corespondenţa paulină pastorală

În mod suprinzător, numărul de referinţe la titlul Domnul este net mai mic în 1 Timotei (deşi epistola este destul de lungă, având 6 capitole), decât în 2 Timotei. În 1 Timotei menţiunile sunt grupate în capitolul 1 şi în capitolul 6, final, ca salutări introductive şi de încheiere (1:1, 12, 14; 6:3, 14-15). Contrastul este şi mai puternic dacă se remarcă faptul că epistola către Tit, în multe privinţe asemănătoare cu 1 Timotei, nu face apel deloc la acest titlu. Dintr-un motiv oarecare, al lui Pavel, scrisorile sale pastorale cele mai des citate, adică 1 Timotei şi Tit nu includ multe referiri la Domnul, dar acestea abundă în scrisoarea testament 2 Timotei, ultima epistolă a lui Pavel.

1 Timotei pare, astfel, să îşi concentreze atenţia asupra acestui titlu prin accentuarea perspectivei apocaliptice, eshatologice: astfel, după ce 6:3 vorbeşte despre cuvintele sănătoase ale Domnului (învăţătura sănătoasă fiind o temă majoră în 1-2 Timotei şi în Tit), în 6:14 aminteşte curăţia şi sfinţenia cu care creştinul trebuie să aştepte ziua Domnului, iar în 6:15 i se aduce glorie lui Isus ca Domn al Domnilor.

În ce priveşte epistola 2 Timotei, se simte concepţia globală, de evaluare de ansamblu a vieţii lui Pavel. Astfel, 3:11 şi 4:17 privesc în retrospectivă la felul în care Domnul l-a scăpat din primejdii pe Pavel în trecut, iar 4:8 şi 4:18 privesc la scăparea pe viitor din încercări, şi la răsplătirea finală (tot despre răsplătire – sau, mai degrabă, despre pedeapsă este şi 4:14, dar se referă la un anume Alexandru, arămarul, adversar al lui Pavel).

Pavel se roagă pentru milă din partea Domnului asupra lui Timotei cât şi asupra altor colaboratori ai săi (1:2, 16, 18) şi pentru înţelepciune (2:7). Scrisoarea, în mod normal pentru o epistolă pastorală, conţine şi evaluări etice: lui Timotei nu-i este ruşine de mărturia Domnului (1:8), vesteşte adevărul despre înviere şi viitor pentru că se bazează pe dreptate şi pe Numele Domnului

(2:19; citatul este din VT: Num 16:5, 26; Isa 26:13), fuge de poftele tinereţii şi caută comuniunea celor care se roagă Domnului (2:22), şi ca slujitor al Domnului este un om de caracter, un om blând (2:24).

Titlul Domnul în epistolele generale

Epistolele generale, având autori diferiţi, nu au aceeaşi abordare a tematicii legate de titlul Domnul.

Evrei

În ce priveşte ***epistola către evrei,*** ea cuprinde numeroase citate din VT, unde este amintit titlul Domnul dar unde subiectul este Dumnezeu Tatăl, în oracolele date profeţilor (cf. 1:10, Psa 102:26-28; Evr. 7:21, Psa. 110:4; Evr. 8:8-11 şi 10:16, Ier. 31:31-34; Evr. 10:30, Deut. 32:35-36; Evr. 12:5-6, Prov. 3:11-12; Evr. 13:6, Psa 118:6, etc.).

Isus, ca atare, este denumit Domnul în Evr. 2:3, unde se dă mărturie despre cuvintele sale despre mântuire, în 7:14, unde se aminteşte că Isus s-a născut din seminţia lui Iuda, nu din cea levitică (deci, este altfel de preot, nu un preot levitic, după modelul lui Aaron). În 8:2, este indecidabil, dar mai degrabă este vorba despre Dumnezeu Tatăl care a ridicat în ceruri adevăratul cort, adevăratul Templu. O anumită ambiguitate există şi în Evr 12:24, unde este vorba despre viaţa etică (pace şi sfinţenie) fără de care nimeni nu va vedea pe Domnul (este probabil ca în vedere să fie avut Isus Domnul, la a doua sa venire, dar, este posibil să fie luate în consideraţie şi alte sensuri). În 13:20, Isus este denumit, din nou, Domnul – precum şi Marele Păstor al oilor, în contextul învierii sale.

1-2 Petru, Iuda

Cele două epistole petrine, ***1-2 Petru***, sunt mai directe, mai clare, şi mult mai bogate în folosirea titlului Domnul pentru Isus. Începând din introducere (1 Pet 1:3, 2 Pet

1:2), seria acestor referinţe atinge diferite nuanţe şi foloseşte contexte variate.

Se pune egal, astfel, între cuvintele Domnului – din VT (Isa 40:9) şi cuvântul evangheliei (1 Pet 1:25). La fel şi în 1 Petru 2:3 (cf. Psa 34:8-9). Tema supunerii şi a mărturiei bune faţă de imperiul păgân, faţă de stat, apare în 1 Petru 2:13, unde motivul unei etici înalte este Domnul însuşi. 1 Petru 3:12, aminteşte din nou, în acest context, despre promisiunile din Psa 34:8-12. În mod special, se porunceşte în 1 Petru 3:15, ca Hristos să fie sfinţit ca Domn în inimile celor credincioşi.

2 Petru 1:8, îi îndeamnă pe credincioşi să fie atenţi la virtuţile lor (cf. 2 Pet 1:5-7), ca astfel să sporească în cunoaşterea Domnului. Domnul – şi mântuitorul nostru – este stăpânul împărăţiei veşnice (1:11) şi tot el, identificat prin acelaşi titlu dublu, este cel ce i-a profeţit lui Petru ce fel de sfârşit va avea (1:14). În 2 Petru 1:16 apare o afirmaţie interesantă, pentru că se vorbeşte despre întruparea şi viaţa lui Isus, până la înviere şi înălţare, prin termenii „puterea şi venirea (*parousia*) Domnului nostru”, o expresie ce este mai degrabă folosită cu privire la a doua venire a lui Isus, în restul NT.

Dumnezeu Tatăl este subiectul titlului în 2 Pet 2:9, fiind descris ca unul care poate salva pe cei drepţi şi îi pedepseşte pe cei nedrepţi (cu referire la Lot). Tot Dumnezeu Tatăl este înţeles şi în 2 Pet 2:11 (un text un pic obscur). Tema judecăţii celor păcătoşi continuă şi în 2 Pet 2:20, unde este vorba de credincioşii apostaţi, care îl părăsesc pe Domnul, după ce l-au cunoscut, şi ajung într-o stare şi mai rea decât cea de la început.

Capitolul 3 este, prin excelenţă unul eshatologic, concentrat pe problema venirii Domnului (ziua Domnului, *hemera kuriou*, 3:10), şi a aşteptării ei (la Domnul o mie de ani sunt ca o zi, 3:8), a sfârşitului lumii şi a tranformării cerului şi pământului (conform profeţiilor Domnului, 3:2). Domnul îşi ţine făgăduinţele (2:9) şi răbdarea lui înseamnă pentru oameni chiar

mântuire (3:15). Finalul cuprinde urarea de a creşte în harul şi cunoştinţa Domnului (3:18).

Deşi foarte asemănătoare cu 2 Petru, **epistola lui Iuda** este mai săracă în referinţe privitoare la titlul Domnul. Practic, ele apar doar în secţiunea de încheiere, 1:21 şi 1:25, sub formă de îndemnuri şi doxologie.

Iacov

Epistola lui Iacov, prezintă numeroase referinţe la titlul Domnul.

Unele referinţe sunt ambigui, deoarece pot avea în vedere atât pe Isus Domnul, cât şi pe Dumnezeu Tatăl. O astfel de referinţă este 1:7, unde cei lipsiţi de credinţă nu se pot aştepta să primească ceva de la Domnul (cf. 5:4).

În alte situaţii, referinţa este mai clară. Astfel, argumentul pentru o purtare nepărtinitoare (argument etic) se sprijină pe credinţa în Domnul (2:1). Tema etică este continuată şi în 3:9, unde creştinii sunt sfătuiţi să aibă o vorbire frumoasă, ca pentru Domnul, mereu. Smerenia faţă de Domnul este o virtute recomandată în capitolul 4 (4:10, 15).

Tema eshatologică apare clar în 5:7-8 (venirea Domnului, *parousia tou kuriou*) şi în 5:10-11 unde se vorbeşte despre îndurarea Domnului (şi exemplul lui Iov).

Numele Domnului este invocat în mod special în 5:14-15, unde se vorbeşte despre ungerea cu untdelemn a celui bolnav şi de rugăciunea făcută în Numele Domnului, care îl va vindeca.

Titlul Logos

Termenul grecesc *logos* (cuvânt) este intens folosit în toate cărţile NT, dar ca titlu al lui Isus apare rar. Cuvântul are un istoric grecesc şi iudaic interesant, cu multe nuanţe care au definit contextul folosirii sale în NT, aplicarea sa la persoana şi lucrarea lui Isus.

ISTORIC GRECESC ŞI IUDAIC

Titlul acoperă o zonă semantică largă. Ca termen grecesc *logos* (de la *lego*, a vorbi, a spune) însemna cuvânt, propoziţie, vorbă, proverb, hotărâre, poruncă, dar avea şi înţelesuri figurative, cu sensul de motivaţie, proporţie (relaţie), ştiinţă, teorie, povestire, comunicare structurată (ca atare, *logos* se deosebeşte de *rhema* care înseamnă doar vorbă, cuvânt rostit).[56]

În Septuaginta (LXX) *logos* traduce de obicei echivalentul său ebraic echivalent *dabar*, dar acoperirea semantică nu este perfectă. Ca şi *logos* înseamnă discurs, decret (hotărâre), sfat, raport, proces juridic, veste, învăţătură (cele 10 porunci se mai numeau şi cele 10 cuvinte de pe Sinai, Ex. 34:28; Deut. 4:13), cuvânt divin (2 Sam. 7:4; Ier. 25:3; Osea 1:1). *Dabar* înseamnă însă şi lucru, obicei, faptă, realitate, materie. În ebraică denumirea unui lucru, numele său, cuvântul, nu pot fi despărţite de corespondentul din realitate, de lucrul denumit, de forţa şi prezenţa sa.[57]

Conotaţiile greceşti ale *logos*-ului sunt foarte bogate. Astfel, Heraclit foloseşte acest concept cu sensul de principiu, teorie, un mecanism sau o ştiinţă secretă care ţine lumea în funcţiune; la el logosul se identifică cu Dumnezeu. La Anaxagora, logosul are o funcţie mediatoare între Dumnezeu şi om; Dumnezeu nu este imanent, ci transcendent şi comunică printre oameni prin Cuvânt, prin logos.

Ideea logosului apare şi la stoici: logosul pătrunde în toată firea, cuvintele care poartă sămânţa raţiunii. Logosul este raţiunea, Cuvântul se identifică cu

---

[56] H. Liddell, *A lexicon: Abridged from Liddell and Scott's Greek-English lexicon*, Oak Harbor, WA: Logos Research Systems, Inc., 1996, p. 476.

[57] W. Baker, *The complete word study dictionary : Old Testament,* Chattanooga, TN: AMG Publishers, 2003 (2002), p. 223 (def. 1697).

Dumnezeu, poate fi Dumnezeu. La stoici, acesta reprezenta fărâmiţarea raţiunii.

Termenul logos este folosit mult de Filon din Alexandria (a trăit la începutul secolului întâi, în timpul lui Isus şi al apostolilor), un filosof evreu celebru. La el teologia logosului reprezintă o încercare de mediere între cultura iudaică şi grecească.

Perioada elenistă (care coincide cu perioada intertestamentară) a însemnat o perioadă în care evreii au lucrat asupra dezvoltării conceptelor teologice, zona acoperită cel mai mult fiind zona intermediară dintre om şi Dumnezeu. Trăsăturile lui Dumnezeu sau lucrările lui majore ajung să fie personificate sau identificate cu Dumnezeu însuşi, printre ele fiind:

Duhul lui Dumnezeu (*pneuma, ruah*)
Înţelepciunea lui Dumnezeu (*sofia, hockmah*)
Cuvântul lui Dumnezeu (*logos, dabar*)
Plinătatea lui Dumnezeu (*pleroma*)
Gloria divină (*kabod, merkabah* – tronul glorios)
Legea sau Torah

De multe ori Duhul lui Dumnezeu şi Dumnezeu sunt folosite ca sinonime (*ruah, Elohim, Iahveh, adonai*). Înţelepciunea lui Dumnezeu (*hockmah*) apare personificată în Proverbe, ca o calitate sau o creaţie a lui Dumnezeu (cf. Prov. 8). Astfel de atribute divine au ajuns, în timp, să capete un statut intermediar între Dumnezeu şi om, un statut personificat. În timpul lui Filon erau folosite ca metafore, concepte consacrate. Limbajul intermediar era deja format şi folosit, deşi nu toţi autorii gândeau la fel lumea intermediară. Sunt, astfel, interesante cele cinci repere principale ale gândirii lui Filon în legătură cu teologia Logosului. Pentru Filon, Logosul nu are personalitate distinctă, ci este descris ca un instrument de intervenţie al lui Dumnezeu (ex. Călătoria lui Avraam). El vorbeşte, totuşi, despre logos ca

fiind întâiul născut al lui Dumnezeu, un ambasador al lui Dumnezeu, un avocat (*paracletos*), chiar mare preot. Astfel, Filon furnizează vocabularul care va fi folosit de apostoli. Filon nu face vreo referinţă că la întruparea logosului, ci logosul rămâne pentru el raţiunea eficace, prin care Dumnezeu se comunică pe sine, dar care nu se întrupează. Logosul se înscrie în acea zonă intermediară în care Dumnezeu comunică cu omul. Lucrarea logosului continuă legătura dintre Cuvânt şi Dumnezeu arătată în creaţia universului.

TITLUL LOGOS ÎN CORPUSUL IOANIN

Pentru Ioan Logosul este împreună cu Dumnezeu la Creaţie şi este divin, preexistent, egalul lui Dumnezeu (1:1-2). În Ioan 1:1-18 apare atât relaţia dintre Logos şi Dumnezeu, cât şi dintre Logos şi oameni. Există o relaţie apropiată între Cuvânt şi lume (1:3), pentru că toate lucrurile au fost făcute prin El şi Logos-ul este lumina lumii. În plus, Logos-ul s-a întrupat, a devenit carne umană, trup omenesc, divinul veritabil a devenit fiinţă umană veritabilă (Ioan 1:14). De fapt, acestea sunt şi cele două mari subiecte din Ioan 1:1-18, relaţia Logos – Dumnezeu şi relaţia Logos – omenire (prin întrupare). Din teologia cuvântului, la Ioan, ar trebui inclusă şi conştiinţa specială a lui Isus despre cuvântul său – care trebuie ascultat ca un cuvânt divin (5:24; 8:31-52; 12:48, 15:3; 15:20 etc.), la fel cum El însuşi ascultă – şi, de fapt, toţi oamenii ar trebuie să asculte – de cuvântul lui Dumnezeu (5:38; 8:55; 17:6-20).

Prologul din 1 Ioan este construit pe o gândire asemănătoare cu prologul din Ioan 1, aceeaşi abordare, subliniindu-se că Logosul S-a întrupat, a devenit trup, soma, carne, sarx, că a devenit tangibil. 1 Ioan 5:7, aduce din nou în atenţia logosul, în triada care mărturiseşte în cer, „Tatăl, Cuvântul şi Duhul Sfânt”, dar această formulă trinitară nu pare să vină, într-adevăr, din mâna

şi gândirea lui Ioan, fiind un text mai târziu, din tradiţia latină a sec. 4.

TITLUL LOGOS ÎN EPISTOLELE LUI PAVEL

Termenul *logos* apare şi la Pavel acolo unde este vorba despre Cuvântul lui Dumnezeu. Fondul gândirii lui Pavel este iudaic – elenist şi, cu siguranţă, include sensurile lui *dabar*, Cuvântul lui Dumnezeu plin de autoritate, cuvânt prin care a fost creată Lumea. Pavel vorbeşte despre preexistenţa lui Hristos nu doar în termeni de Logos, ci şi de Fiu şi Hristos. Totuşi Pavel foloseşte Cuvântul în asociere cu Isus şi Îl prezintă pe Isus Hristos în toată înţelepciunea (termenul *sofia*, înţelepciune, se află în aceeaşi zonă teologică cu *logos*): 1 Corinteni 1:30. Pavel vorbeşte despre întruparea lui Hristos în termeni asemănători cu ai lui Ioan, chiar dacă nu foloseşte alţi termeni decât logos (cf. Coloseni 2:9,10 şi tema plinătăţii, pleroma). Găsim referinţe la *logos* şi în imnurile lui Pavel: Coloseni 1, Filipeni 2, 1 Corinteni 1:30.

În Coloseni 1:19, apare *pleroma*: Dumnezeu a vrut ca toata plinătatea să locuiască în El (sau plinătăţii înseşi, personificate, i-a plăcut să locuiască în Isus). În 1 Corinteni 2:7 întâlnim o oarecare opoziţie între Evanghelia lui Isus Hristos şi înţelepciune (sofia), anume înţelepciunea omenească (cf. 1 Cor. 3:17, 4:1 - aici apare mysterion; în 4:20, Pavel evită retorica logosului în favoarea retoricii interioare a duhului şi a puterii duhovniceşti, cf. 14:19-20, 36, 2 Cor. 4:2, 2 Cor. 10:5).

Deşi Pavel scrie destul de mult despre cuvânt sau cuvântul evangheliei (cf. 1 Tes. 1:6, posibilă personificare Isus - Cuvânt şi de asemenea, posibilă personificare în Tit 1:3; altfel, cf. 1 Tes. cf. 1:8; 2 Tes. 3:1, sau Col. 1:16, Ef. 1:13, Fil. 1:14, 2:13, Rom. 3:2, 9:6, 10:8, 17; vezi şi 1-2 Timotei, unde cuvântul devine sinonim cu crezul creştin şi cu vorbe de înţelepciune şi de mărturie, cf. 1 Tim. 3:1, 4:9, 2 Tim 2:11) şi foloseşte termeni din zona teologică a Logos-ului (înţelepciune – *sofia,* plinătate – *pleroma*,

taină – *musterion*), el totuşi nu construieşte o teologie bine conturată a Cuvântului, ca titlu pentru Isus.

TITLUL LOGOS ÎN LUCA - FAPTELE APOSTOLILOR

În evanghelia după Luca *logos* apare des, în formulele „cuvintele lui Dumnezeu" sau „cuvântul lui Dumnezeu", la modul generic. De câteva ori însă referinţele generale sunt deschise personificării sau asocierii speciale cu persoana lui Isus. De exemplu, chiar în Luca 1:2, unde este vorba de unii evanghelişti care au ajuns „slujitori ai Cuvântului". În Luca 3:2 Cuvântul lui Dumnezeu îi vorbeşte lui Ioan Botezătorul. Similar, în Luca 5:1-3, poporul se strânge lângă Isus să asculte Cuvântul lui Dumnezeu (aici însă textul se poate referi doar la vestirea evangheliei; la fel şi în 8:21, unde Isus spune că mama şi fraţii Săi sunt cei ce ascultă cuvântul lui Dumnezeu, cf. 11:28). Simbolismul Cuvântului apare şi parabola semănătorului (8:5-15), dar legătura cu Isus, ca titlu posibil, este ambiguă.

Mai departe, este surprinzător faptul că în Faptele Apostolilor Luca se foloseşte mult de această temă a Cuvântului. Termenul apare, la modul general, în numeroase situaţii: 2:14; 4:4; 6:4, 7; 8:4, 25 etc.

Importante însă sunt cazurile în care Cuvântul apare ca titlu sau referinţă personificată. Un astfel de caz ar putea fi pasajul din Fapte 6:2, unde textul se referă la cei care „au primit Cuvântul", deci, prin extensie, l-au primit pe Isus (înţelesul echivalent cel mai simplu este totuşi: „cei ce au crezut în cuvânt, în evanghelie"). Cel mai interesant caz este Fapte 20:32, în cuvântul de despărţire pe care Pavel îl are faţă de prezbiterii din Efes, adunaţi să îl vadă în Milet. Aici Pavel îi încredinţează pe credincioşi, în final „în mâna lui Dumnezeu şi a Cuvântului harului său". Posibilitatea ca Isus să fie avut aici în vedere, în calitate de Cuvânt, este foarte mare, mai ales că există paralelismul gramatical între Dumnezeu (persoană) şi Cuvânt. Pasaje cum sunt cele

din Fapte 13:44 şi 19:20 readuc metafora – şi personificarea – în prim plan, deşi nu cu aceeaşi forţă: „Cuvântul Domnului creştea şi se răspândea" (expresia poate fi tradusă în diverse feluri: „Biserica creştea", „Evanghelia se răspândea", etc. (pe de altă parte, Cuvântul Domnului este, într-adevăr, o expresie foarte des regăsită în Fapte: 8:25; 11:16; 13:44, 48, 49; 15:35-36; 16:32; 19:10).

Totuşi, pe ansamblu, trebuie recunoscut că Luca nu dezvoltă o teologie specifică a lui Isus înţeles ca *Logos* întrupat, ci mai degrabă tema generală a proclamării şi răspândirii Cuvântului, a evangheliei.

TITLUL LOGOS ÎN EPISTOLA CĂTRE EVREI

Şi în epistola către evrei apare, într-un anume grad, personificarea Cuvântului. Astfel, apare indirect în Evrei 1:1, când se spune că Dumnezeu ne-a *vorbit*, în cele din urmă, prin Fiul, care ţine toate lucrurile prin cuvântul său puternic (1:3). În 2:2-3 este din nou vorba despre revelaţia prin cuvânt, dar, fiind vorba de cuvântul îngerilor, nu se poate aplica lui Isus, decât în mod implicit, prin conotaţii.

Textele importante din punct de vedere al titlului mesianic sunt 4:12, unde Cuvântul lui Dumnezeu este un Cuvânt puternic, activ, eficient (aici poate fi vorba, implicit, de o referinţă la Cuvântul divin, la Isus) şi 6:5, unde se discută despre „cel care a gustat din bunătatea cuvântului lui Dumnezeu", ceea ce poate fi, din nou, metaforic, o referire la o persoană care a crezut în Isus şi are o relaţie vie cu mântuitorul (o expresie similară apare în Evr. 13:7, are alt ton şi alt referent probabil, adică evanghelia).

În concluzie, ca şi în Luca – Faptele Apostolilor, şi în Evrei apare o anumită teologie a lui Isus, Cuvântul, dar marcată de o oarecare ambiguitate.

Titlul Logos în Apocalipsa

Şi în Apocalipsa Isus este numit Cuvântul lui Dumnezeu, într-un pasaj (19:13). Aici, de fapt, este vorba de o pleiadă de titluri ale Domnului Isus şi, între ele, apare menţionat şi titlul *logos tou theou*. Ar fi greu de elaborat o teologie a Logosului în Apocalipsa, dar, desigur că această referinţă are un loc al ei în tabloul mai complet al Logosului în teologia ioanină, pe ansamblu.

Concluzie asupra titlului Domnul

Felul în care este folosit Logosul, Cuvântul lui Dumnezeu, ca titlu mesianic, arată că nu toţi evangheliştii şi autorii Noului Testament îi dau acelaşi loc sau îl interpretează în acelaşi fel. După Ioan, unde se poate vorbi în mod clar despre o teologie a Logosului întrupat, doar Luca şi autorul epistolei către evrei mai au referinţe interpretabile ca personalizări ale Cuvântului şi trimiteri indirecte la Isus, Fiul cel întrupat (ele rămân însă marcate de o anumită ambiguitate). Merită observat că toate aceste cărţi sunt cărţi târzii, scrise în perioada 70-90 dH, ceea ce indică faptul că acest titlu este unul dezvoltat mai târziu şi ca rod al reflecţiei teologice, nu unul timpuriu, cum sunt titlurile Hristos, Fiul Omului, Fiul lui Dumnezeu, etc.

Desigur, aici se poate pune problema legăturii teologice între cuvântul scris inspirat de Dumnezeu (Scriptura, Biblia), cuvintele profetice date în diverse momente Bisericii – sau lui Israel, şi Cuvântul Întrupat, adică Isus. Care este legătura între aceste cuvinte şi Cuvântul Întrupat? Este şi scrierea, adică Biblia, un fel de întrupare în materie a cuvântului divin?

Titlul „al doilea Adam”

Acest titlu apare exclusiv în epistolele pauline şi înseamnă „al doilea om”, în sensul că Isus este cel de al doilea om reprezentativ, după Adam, şi că există anumite

caracteristici şi responsabilităţi majore care decurg de aici, de importanţă maximă în ce priveşte destinul omenirii. S-ar putea consemna, de asemenea, că titlul are câteva forme alternative cum ar fi „al doilea Adam”, „al doilea om”, chiar „un singur om”.

Astfel, Romani 5:12-20 îl compară pe Isus cu Adam, primul om, între termenii folosiţi fiind *di’ henos anthropou* (printr-un singur om), *hen anthropos* (un singur om), *henos* (unul), *henos Iesous Christos* (unul Isus Hristos) etc. Paralelismul este foarte eficient din punct de vedere al descrierii logicii salvării oamenilor şi duce la reversibilitatea căderii în păcat, la iertare şi reabilitare – prin responsabilitate personală, dar şi prin raportarea la un reprezentant semnificativ, Adam şi Isus (cf. 18-21: „tot aşa”).

Apare însă şi o neconcordanţă, un dezechilibru în descrierea reprezentării noastre prin Isus, vis-a-vis de cea prin Adam: lucrarea lui Isus este mai puternică, are efecte mai mari asupra umanităţii decât are purtarea şi alegerile făcute de Adam. Astfel, 12-14 arată cum s-a extins efectul păcatului, adică moartea: aşa cum a intrat printr-un om, Adam, la fel s-a răspândit la toţi oamenii, deşi nu toţi au făcut acelaşi păcat cu al lui Adam. Comparaţia cu Isus apare în versetul 15, şi arată că echilibrul este modificat: harul lui Hristos este mai mare şi mai eficient decât moartea venită prin păcat lui Adam. În primul rând vine altceva, nu moarte, ci har – şi nu automat, prin judecata neascultării, ci prin har, adică, prin bunăvoinţa lui Dumnezeu. În al doilea rând, mecanismul e diferit: greşeala pleacă de la unul şi ajunge la mulţi, dar harul vine peste greşelile tuturor, deodată, din partea unuia singur. Harul este mai bogat, mai îmbelşugat, vine peste toţi, duce la domnie în viaţă alături de Hristos, nu se strecoară de la generaţie la generaţie, aşa cum s-au răspândit păcatul şi moartea, şi nu este interesat de o simplă restabilire (restaurare) a

omenirii, la starea edenică. Mântuirea prin har îi duce pe oameni mai departe decât la stadiul întâi, cel din Eden.

Tema celui de-al doilea om reprezentativ, care are un mandat deosebit de cel al lui Adam, apare şi în 1 Corinteni 15:21-22; 42-54. În aceste pasaje Adam este primul om, omul pământesc, în timp ce Isus este omul din cer, ceresc, duhovnicesc. În primul rând apare o expresie asemănătoare cu cea din Romani, *di' anthropou* (prin om, adică: prin om, sau printr-un om): printr-un om a venit moartea, şi tot printr-un om a venit învierea (21). Lângă ea sunt adăugate şi expresiile: *en to Christo* (în Hristos), *en to Adam* (în Adam), prin care se arată legatura dintre ei şi omenire, o legătură *întru* umanitate şi destin (22). Apoi, Isus este reprezentativ şi înainte-mergător pentru cei care vor învia, la fel ca el (23).

Paralelismul este dus mai departe în 42-54, când se explică în ce fel va avea loc înviere, ce fel de trupuri vor fi cele înviate. Oamenii înviaţi se vor asemăna lui Isus cel înviat, aşa cum se aseamănă acum cu Adam cel muritor, iar cele două trupuri se află într-o anume legătură genetică, aşa cum sămânţa se află într-o legătură cu planta care va răsări (deşi la înfăţişare sunt foarte diferite). Şi aici, însă, paralelismul nu ajunge să fie unul perfect: nu toţi oamenii mor ca, după aceea, să fie înviaţi: unii vor fi transformaţi după chipul lui Isus, fără a fi murit (dacă venirea lui Isus i-a găsit în viaţă; 15:51-53).

O teologie de acelaşi tip apare şi în Filipeni 2:6-11 unde se simte, de asemenea, o paralelă între Adam şi Isus. În vreme ce Adam a vrut să fie ca Dumnezeu, şi a eşuat, Isus este Dumnezeu, dar nu se ţine cu mâinile de acest titlu şi de această poziţie, ci se dezbracă de sine şi de glorie, ia chip de om (de rob), se supune morţii pe cruce, în ascultare de Dumnezeu, şi devine Domnul domnilor.

Aşa cum se observă, titlul comunică şi ideea de paralelă cu Adam, dar şi ideea unicităţii lui Isus, a

reprezentativităţii Sale maxime, în urma căreia este singurul care aduce harul, iertarea, mântuirea.

CONCLUZII DESPRE TITLURILE DOMNULUI ISUS

Cu privire la titlurile lui Isus se poate spune că există perspective primare, intermediare şi perspective târzii. Perspectivele primare folosesc detalii despre viaţa pământească a lui Isus, o istorie propriu-zisă a faptelor lui. Perspectivele intermediare se referă la vestirea evangheliei către evrei (palestinieni şi elenişti), apoi către Neamuri, şi se folosesc de un limbaj vechi testamental, cu dezvoltări eleniste. Perspectivele târzii includ o teologie mai dezvoltată, problema persecuţiilor, încurajări şi interacţiuni cu erezii, polemici. Titlurile trebuie plasate istoric şi este nevoie să fie studiată zona semantică, conotaţiile culturale (de exemplu, titlul Al doilea Adam îl cercetăm prin explorare semantică, este în legătură cu Fiul Omului).

Se pot observa perspective diferite la diverşii autori. Destinatar diferit, momente diferite în istoria teologică a Bisericii primare, complexitate teologică diferită.

Interesaţi de portretul istoric al lui Isus şi de mărturia sa plublică, sinopticii pun accent pe titlul mesianic Fiul omului. Poate că, în acelaşi timp, au ţinut seama de un context al propovăduirii primare, care le-a limitat tipul de abordare. L-au vestit pe Hristos în lucrarea lui mesianică, nu chiar atât de mult ca Dumnezeu. Teologia acuzării şi a duhurilor rele. Afirmări implicite ale filiaţiei divine.

Ioan arată un punct de vedere mai târziu. El pune accent pe învăţătura privată a lui Isus, în cercul celor 12. El prezintă mai bine semnificaţia identităţii divine a lui Isus, relaţia lui cu Tatăl. Expresii standard, Hristos Fiul lui Dumnezeu. Tatăl îl iubeşte pe Fiul, etc.

2.2 UMANITATEA LUI ISUS

Dacă titlurile acordate lui Isus indicau cu precădere şi cu insistenţă mesianitatea sa şi divinitatea sa, ar urma în mod natural să fie discutată acum umanitatea lui Isus. Discuţia celor două naturi prezente în Isus, cea umană şi cea divină, este una din cele mai delicate şi mai complexe subiecte ale creştinismului, alături de subiectul Sfintei Treimi, şi nu puţini au fost aceia care neputând să ţină în echilibru cele două laturi, au generat sau au adoptat învăţături eronate, eretice. Astfel, docetismul vedea doar natura divină a lui Isus, deoarece, spuneau ei, el doar a părut să fie uman; ebionismul recunoştea numai natura umană a lui Isus; arianismul afirma că el este o fiinţă glorioasă, prima din toată creaţia, dar nu divin; apoliniarismul şi nestorianismul nu înţelegeau sufletul omenesc al lui Isus şi îl negau, învăţând că în Isus Logosul divin şi-a ataşat un trup biologic omenesc; în mod asemănător, eutychianismul afirma că natura umană a lui Isus a fost absorbită în cea divină; monophysitismul afirma că Isus nu a avut două naturi, ci doar una; monothelitismul afirma că Hristos nu a avut decât o singură voinţă, cea divină). De aceste motive, primele concilii ale Bisericii au fost dedicate precizării învăţăturii corecte a evangheliei despre Isus Hristos: el are aceeaşi natură divină ca Dumnezeu Tatăl (Niceea, 325); Isus este o singură persoană, deplin umană şi deplin divină (Efes,

> În evangheliile sinoptice Isus este prezentat ca om: El are trup, suflet, duh, are temperament, caracter, şi este simte ca orice om, fiind supus încercărilor şi lipsurilor; El este însă omul maxim, omul reprezentativ, (mesianic), şi este confirmat de Dumnezeu.

431); cele două naturi ale lui Isus nu se contopesc (Chalcedon, 451).

Capitolul de faţă urmăreşte subiectul umanităţii lui Isus din punct de vedere al teologiei biblice, adică prin sublinierea detaliilor prezente în fiecare corpus al NT. Umanitatea lui Isus este reflectată în primul rând în evanghelii, care se ocupă de prezentarea istorică a vieţii mântuitorlui, dar este conturată destul de bine şi în alte scrieri ale NT. O bună tratare a acestei teme nu poate fi dezlipită de o bună înţelegere a divinităţii lui Isus, deoarece aceste două naturi, umană şi divină, sunt caracteristice lui şi relaţia dintre ele a constituit întotdeauna un subiect teologic major. Tema umanităţii lui Isus este, astfel, legată în mod fundamental de subiectul întrupării Fiului divin, al asumării de către Dumnezeu a unei umanităţi complete.

Evangheliile sinoptice şi umanitatea lui Isus

Evangheliile sinoptice aduc un număr mare de detalii, unele directe, altele implicite, cu privire la umanitatea lui Isus. Matei şi Luca, în mod special, abordează acest subiect în introducerea evangheliilor lor, unde se consemnează naşterea şi copilăria lui Isus, variantele genealogiei lui. Interesul lor pentru umanitatea lui Isus apare şi mai târziu în naraţiunile învierii, în pasajele despre arătările lui Isus după înviere şi la înălţare. Marcu subscrie aceluiaşi tip de informaţii generale, fără a include însă perspectiva naşterii şi copilăriei şi fără a insista pe învierea în trup (detalii care par să răspundă unui interes apologetic mai târziu, în celelalte două evanghelii).

CONCEPEREA LUI ISUS

Evenimentul conceperii şi naşterii implică teologia întrupării, a asumării identităţii umane alături de natura divină (a coexistenţei celor două naturi) precum şi ideea comuniunii lui Isus cu umanitatea, rolul său

reprezentativ. Şi Luca şi Matei prezintă amândoi naşterea specială a lui Isus. El fost conceput în mod special, prin puterea lui Dumnezeu (cf. Mt. 1:18, 20: „ea s-a aflat însărcinată de la Duhul Sfânt"; Lc. 1:31, 35: „Duhul Sfînt Se va coborî peste tine, şi puterea Celui Prea Înalt te va umbri"). Aparte de această concepere specială, prin Duhul Sfânt şi din Maria, care exclude participarea vreunui partener masculin şi actul procreator obişnuit (Lc. 1:34), Biblia nu vorbeşte de vreun alt aspect rar, de vreo dezvoltare neobişnuită a fătului sau de vreun alt caracter special al naşterii. Matei implică faptul că Iosif a văzut sarcina Mariei ca pe una normală şi că era gata să o părăsească. Prin comparaţie cu sarcina Elisabetei şi naşterea lui Ioan Botezătorul, Luca implică o sarcină normală şi pentru Maria (sarcina Mariei a durat nouă luni, la fel şi cea a Elisabetei; contextul ambelor este acela al unor sarcini normale, în iniţierea cărora Dumnezeu s-a implicat în mod deosebit: de aceea, şi naşterea propriu-zisă a fost, foarte probabil, una normală). Doctrina naşterii lui Isus asemenea unei raze de soare a apărut mai târziu, în secolul 3-4, odată cu proclamarea virginităţii perpetue a Mariei şi înălţarea statutului ei religios.[58]

---

[58] Cf. A. Kniazev, *Maica Domnului În Biserica Ortodoxă*, L.M. Vasilescu (trad), (Bucureşti: Humanitas, 1998); M. I. Miravalle, *Maria, Comântuitoare, Mijlocitoare, Avocată*, Cristian Tămaş (trad), (Iaşi: Ars Longa, 2000); R. Laurentin şi E. M. Toniolo, *Născătoarea de Dumnezeu în Sfânta Scriptură şi în tradiţia Bisericii Răsăritene* (Oradea: Logos, 1998); Evdokimov, *Femeia şi mântuirea lumii*, Gabriela Moldoveanu (trad.), (Bucureşti: Christiana, 1995). Apologetica şi devoţiunea mariană motivate de problematica întrupării au luat diverse forme, în timp, de exemplu au condus la doctrina romano-catolică despre *neprihănita zămislire* sau *imaculata concepţie* (în documentul *Ineffabilis Deus*, 8 Dec. 1854, Pius IX afirmă zămislirea neprihănită a Mariei. Conform acestei doctrine Maria, în mod independent de puritatea părinţilor săi, a fost zămislită pură de Dumnezeu – adică în momentul creării sufletului său şi a infuziei acestuia în trup, potrivit concepţiei

Trebuie observat că intervenţia divină la naştere nu afectează ideea umanităţii integrale a lui Isus. Conceperea Sa are antecedente: Adam şi Eva au fost concepuţi şi ei într-un mod special, creaţi într-un mod aparte prin intervenţia lui Dumnezeu (Adam a fost creat prin intervenţia directă a lui Dumnezeu, în umanitate deplină, Gen1:27; Eva a fost creată din Adam, tot printr-o implicare directă a lui Dumnezeu, printr-un fel de clonare, urmată de o modificare a informaţiei genetice şi de o reechilibrare hormonală – într-o umanitate integrală şi egală cu cea a lui Adam). Conceperea specială a lui Isus (din Maria, dar prin implicarea directă a Duhului Sfânt) lasă să se înţeleagă faptul că umanitatea Sa este de tip adamic în ce priveşte relaţia genetică (originea, relaţia cu creaţia), dar, aşa cum subliniază epistolele lui Pavel – mai clar, parcă, decât evangheliile, ea este o umanitate lipsită de păcat, deosebită în această privinţă de noi, care moştenim efectele păcatului lui Adam.[59]

---

antropologice catolice, ea a primit un privilegiu unic, un har special, acordat în vederea naşterii mântuitorului Isus Hristos, prin care a fost scutită, i s-a acordat imunitate faţă de prezenţa păcatului strămoşesc şi faţă de vinovăţia asociată lui, deşi aceasta nu a însemnat scutirea de urmările acestui păcat în plan fizic: moarte, slăbiciune, boală. Învăţătura aceasta nu are suport biblic, doar o anume justificare în expresia „cea plină de har” folosită în Luca 1:28, o plinătate a harului care nu are însă conotaţiile dogmatice ale doctrinei amintite. Iar ceea ce se presupune în cadrul acestei doctrine că Dumnezeu ar fi putut face pentru Maria, ar fi putut fi făcut direct de Dumnezeu pentru Isus, ca asigurare a trupului Său şi a vieţii Sale umane într-o stare lipsită de păcat strămoşesc şi de vinovăţie adamică. Din punct de vedere biblic, această stare a umanităţii lui Isus nu pare să ceară cu necesitate o intervenţie anterioară, pregătitoare, asupra Mariei.

[59] Fie că cineva acceptă ideea că păcatul strămoşesc se transmite, fie că nu, Isus s-a întrupat fără să ia asupra Sa natura păcătoasă sau înclinată spre păcat a omului. El s-a dovedit neprihănit şi credincios lui Dumnezeu şi a rămas aşa, fiind acceptat şi confirmat de Dumnezeu ca Mesia, prin înviere şi prin aşezarea Lui la dreapta Tatălui.

COPILĂRIA ŞI TINEREŢEA LUI ISUS

Luca arată că Isus creştea în statură şi în înţelepciune, şi în har – adică în daruri şi în aprecierea Sa ca persoană, de către ceilalţi (Luca 2:40, 52). El îşi urmează părinţii, ca un copil ascultător, în Egipt, apoi în Nazaret, şi mai târziu la Templu, la doisprezece ani. În Templu, Isus se dovedeşte un elev precoce, ajuns deja mai bun decât învăţătorii Săi, cu o gândire teologică - filosofică foarte profundă, complexă (se poate dezvolta un argument potrivit căruia Luca, sensibil la paradigmele greco-romane, prezintă performanţele lui Isus, în termeni asemănători cu descrierea pe care Plutarch o face copilăriei lui Cicero)[60]. Isus este în stare să discute cu preoţii de la Templu şi să ridice întrebări care îi pun în dificultate (uimire) pe aceştia. El înţelege chiar de la această vârstă că are o legătură specială cu Dumnezeu, ca Tată.

Maturitatea lui Isus este remarcată tot de Luca şi, astfel, îl vedem pe Isus că ţine o cuvântare inaugurală în sinagoga din Nazaret, o predică care stârneşte controverse pentru că se proclamă Mesia şi afirmă că păgânii pot fi mai credincioşi chiar şi decât evreii (Luca 4:16-30). Referinţa clasică la maturitatea mesianică a lui Isus este, însă, în toate cele trei evanghelii sinoptice, ispitirea din pustie. Cu toate acestea, doar Matei şi Luca dau detalii despre această ispitire (Marcu se referă la ea foarte sumar). Confirmarea maturităţii umane şi mesianice a lui Isus se face printr-un examen de ascultare de Dumnezeu şi de cunoaştere a Scripturii, printr-un test care aduce aminte de porunca dată lui Adam şi Evei, în Eden.

Toată lucrarea lui Isus este desfăşurată în această vreme a maturităţii şi a tinereţii, pe când Isus avea aproximativ 30 de ani (Lc. 3:23). Lui i se va reproşa

[60] Plutarch, *Cicero*, 2.1.4-6, 2.2.5-9.

tinereţea, în curând, într-o replică celebră din Ioan, unde i se spune că nu are nici 50 de ani, dar pretinde să să aibă viziuni despre Avraam şi patriarhi (foarte probabil, iudeii îşi închipuiau că Isus vrea să spună că l-a văzut pe Avraam într-o viziune şi că acesta, la rândul său, l-a văzut pe Isus, cf. In. 8:57).

În tot timpul lucrării Sale, Isus are dovedeşte trăsăturile şi obiceiurile unei fiinţe omeneşti normale: el mănâncă, bea, oboseşte, plânge, se bucură, se joacă (îi place compania copiilor), doarme, călătoreşte, are temperament (se mânie), are compasiune faţă de suferinţele altor oameni, etc. Simte slăbiciunile şi suferinţele nepăcătoase ale unui om obişnuit.[61]

Isus este o persoană foarte populară. Uneori se supără, ceartă, mustră, îşi ironizează adversarii. Este foarte inteligent, are o gândire subtilă, paradoxală (cf. Pildele lui Isus), îi plac contradicţiile şi enigmele, şi este un mare povestitor (ex: la vindecarea orbului zice: „ce este mai uşor a zice, iertate îţi sunt păcatele sau scoală-te, ridică-ţi patul şi umblă?", Mc. 2:9, Lc. 5:23, Mt. 9:5).

Isus este un om plin de milă, nu poate trece nepăsător pe lângă cei în suferinţă (îi vindecă pe mulţi prin darurile Sale, pe unii chiar îi învie; alteori face istorisiri despre oameni în suferinţă, ajutaţi sau respinşi de semenii lor – de exemplu Lazăr şi bogatul, pilda samariteanului milostiv, pilda fiului bogat, etc.).

El este foarte lucid în învăţătură chiar şi în timpuri dificile, în încercări (a avut luciditatea să dea replici femeilor care îl plângeau pe când ducea crucea, să îi răspundă lui Pilat şi să discute cu el despre împărăţia lui Dumnezeu şi despre adevăr, pe când era judecat şi gata să fie condamnat la moarte, şi refuze discuţia cu Irod, etc.).

---

[61] H.C. Thiessen, *Prelegeri de Teologie Sistematică* (Buckingham: Eerdmans, 1979), 253.

Tot ca trăsătură a umanităţii Sale, este posibil ca în vremea vieţii Sale pământeşti Isus să fi avut un acces limitat la datele istoriei mântuirii, în contrast cu cunoştinţa pe care o are Dumnezeu (Mt. 24:36). În acelaşi timp, Isus ştia ce este în inima omului, atât prin intuiţie cât şi prin descoperirea Duhului. Deşi cunoştea inima omenească (şi de aceea, spune Scriptura, nu se încredea în oameni, cf. In. 2:24-25), totuşi îi iubea şi le adresa întrebări cu sens pedagogic, pentru a-i determina la gândire şi pentru a pune în evidenţă judecata fiecăruia, criteriile, adâncimile inimii.

În esenţă, Isus are o umanitate la fel de curată cum au fost şi cea a lui Adam şi a Evei înainte de cădere; spre deosebire de aceştia însă Isus trăieşte în Palestina, nu în Eden. Între viaţa sa şi viaţa primilor oameni există o paralelă interesantă: ei intră în existenţă printr-o intervenţie specială a lui Dumnezeu, au parte de o testare (ispitire) pentru a se hotărî dacă ascultă sau nu de Dumnezeu, dovedesc un dar special de cunoaştere a lumii, a celorlalţi oameni, etc.

Isus va avea un trup glorificat doar după înviere. În timpul vieţii sale pământeşti el are un trup normal, obişnuit – deşi fără păcat (prin naştere) şi păstrat sfânt – prin calitatea ascultării de Dumnezeu. Din acest punct de vedere se poate vorbi despre două etape ale umanităţii lui Isus: etapa întrupării într-o omenire decăzută şi etapa umanităţii glorificate.

În acelaşi timp, chiar şi în timpul primei etape a umanităţii sale, Isus are o autoritate specială din partea lui Dumnezeu, căci El trăieşte întru totul în voia lui Dumnezeu şi este confirmat de Dumnezeu (adeverit) în mai multe ocazii. El primeşte o putere asemănătoare cu cea dată lui Moise sau Ilie, dar mai mare decât a lor, atât în minuni cât şi în învăţătură. Astfel, dacă Moise a scos apă din stâncă, a despărţit apele, a despicat pământul, a adus urgiile peste egipteni, a dat legile, şi dacă Ilie a adus seceta şi s-a rugat pentru ploaie, s-a rugat şi

Dumnezeu a trimis focul peste jertfă, etc., la rândul Său, Isus înmulţeşte hrana (pâinile şi peştii, de mai multe ori), vindecă nemijlocit, merge pe apă, linişteşte furtuna, în toate vădindu-se caracterul său mesianic. În toate aceste minuni se vede supremaţia indiscutabilă a lui Isus, faţă de orice om, înaintea lui Dumnezeu. De fapt, unele din minuni conţin manifestări care trimit clar la ideea divinităţii Sale. Ele fac parte din logistica predicării evangheliei nu din orchestrarea unui spectacol mesianic.

S-ar putea ridica următoarea întrebare despre natura acestor acţiuni: reflectă ele umanitatea Sa unică, mesianică, sau divinitatea Sa, care se exprimă dincolo de capacităţile naturii umane? Se observă, astfel, că şi înainte de a avea trupul glorificat de după înviere, Isus are o relaţie specială cu Dumnezeu şi cu natura. Umanitatea Domnului Isus, anume cea neglorificată, arată că poate exista o relaţie specială între om şi Dumnezeu, şi de aici, între om şi natură, o relaţie facilitată de Dumnezeu, atunci când omul este în comuniune cu Dumnezeu. Umanitatea glorificată a Domnului Isus duce mult mai departe acest acces al umanităţii la legile divine ale naturii, după înviere. Învierea lui Isus este singura înviere de acest fel din toată Biblia.

Omul Isus, aşa cum este prezentat în evangheliile sinoptice, este omul complet, cu temperament propriu, supus greutăţilor şi slăbiciunilor, dar fără păcat. El este omul maxim, după voia lui Dumnezeu, investit cu autoritate specială de Dumnezeu, pe care Dumnezeu îl susţine fără rezerve. De asemeni, tot ca om, Isus are o relaţie continuă cu Dumnezeu, prin rugăciune.

Este clar că minunile Sale depăşesc chiar şi cadrul omului mesianic acceptat şi împuternicit de Dumnezeu şi trec în zona divină, ceea ce i-a făcut pe ucenici să aibă greutăţi în înţelegerea identităţii lui Isus: El este om sau Dumnezeu, sau şi om şi Dumnezeu?

Evanghelia după Ioan şi umanitatea lui Isus

Ioan prezintă într-un mod filosofic întruparea, arătând că natura lui Isus de a fi Logos capătă consistenţă materială. Prezentarea umanităţii este spiritualizată, se face filosofie pe marginea ei. Acest lucru rezultă din prologul Evangheliei lui Ioan, unde este subliniată preexistenţa divină a Logosului. El accentuează coborârea lui Isus într-o umanitate reală, făcând diferenţa între *soma* (trup, corp cu consistenţă fizică, observabilă) şi *sarx* (carne, material biologic, ţesut muscular, sânge, oase, celule, ADN). Cuvântul, *logos*, a devenit carne, *sarx*. La înviere este folosit acelaşi termen: El a înviat în trup, în carne (*sarx*).

Aşa cum spune Ioan 1.14: „Cuvântul (logos) s-a făcut trup (*sarx*) şi a locuit printre noi", Ioan subliniază faptul că Domnul Isus nu doar a ,,părut să fie om" (cum par unii îngeri în VT, sau ca într-o epifanie), ci a devenit om, a avut trup de carne. El nu şi-a luat un înveliş biologic ci şi-a asumat întreaga natură umană, cu trup adevărat şi suflet adevărat (omul este trup şi suflet, sau trup şi duh, în orice caz nu este doar trup). Isus şi-a asumat umanitatea în mod complet, fundamental, nu aparent, superficial.

Faptele care dovedesc umanitatea lui Isus în Ioan. Deşi Ioan pare să nu pună accent la fel de tare pe umanitatea lui Isus, ca autorii sinoptici, totuşi, şi el îl prezintă pe Domnul Isus ca fiindu-i sete (Ioan 4), obosind, bucurându-se (participă la nuntă), plângând (în contextul morţii lui Lazăr, la apropierea de Ierusalim, înainte de crucificare), adică are o viaţă sentimentală perfect compatibilă cu omul.

Există însă şi în evanghelia după Ioan o prezentare a umanităţii mesianice glorificate a lui Isus. El transformă apa în vin, hrăneşte mulţimile, vindecă orbii, îl învie pe Lazăr.

Epistolele ioanine aduc o nouă perspectivă asupra umanităţii lui Isus. Aici Ioan atrage atenţia că cine nu

crede că Isus a venit în trup (en sarki) e în primejdie să-şi piardă mântuirea, căci acesta este duhul necredinţei, al lui anticrist (1 In. 4:1-3). Domnul Isus nu înseamnă spiritualizarea omenirii, sublimarea ei în spiritual şi pierderea dimensiunii trupeşti, El înseamnă recuperarea omenirii, a umanităţii fizice cât şi spirituale, maximizarea acestor două dimensiuni ale ei.

Faptele Apostolilor şi umanitatea lui Isus

În Faptele Apostolilor continuă prezentarea umanităţii lui Isus, dar, în mod specific, este vorba despre umanitatea lui Isus cel înviat. Aici mesajul cărţii Faptele Apostolilor continuă viziunea despre umanitatea glorificată a lui Isus prezentată în finalul celor patru evanghelii.

- Fapte 1:9-11, Isus Se înalţă la cer până este acoperit de un nor. Înălţarea este un eveniment care aparţine omului glorificat Isus. El are acces la cerul lui Dumnezeu (la universul său, la dimensiunile create şi necreate ale lumii lui Dumnezeu) într-un mod neîngrădit. Revelaţia acestei urcări la cer nu este completă, din cauza celor norilor care îl acoperă pe Isus şi a celor doi îngeri care întrerup observarea ridicării (dispariţiei) Sale.
- Fapte 7:55-56, îl prezintă pe omul Isus stând la dreapta Tatălui, în ceruri, în viziunea lui Ştefan. Imaginea afirmă mesianitatea lui Isus şi starea lui de glorie eternă, poziţia de cinste pe care o are în prezenţa lui Dumnezeu Tatăl.
- Fapte 9:3-8 (cf. şi Fapte 22:6-11, 26:13-18) prezintă apariţia fizică, strălucitoare a lui Isus, înaintea lui Pavel. Această apariţie este una mărturisită de mai mulţi martori, nu este o vedenie subiectivă, a lui Pavel. Este o prezenţă reală acolo, căci se aude o voce şi se vede o lumină, ceea ce indică o întâlnire reală cu Cel înviat.
- În Fapte 18:9-10, Pavel Îl vede din nou pe Isus, dar aceasta este o vedenie. El îi cere lui Pavel să rămână în Corint şi să predice evanghelia.

Epistolele pauline şi umanitatea lui Isus

Epistolele pauline reprezintă o sursă teologică interesantă pentru înţelegerea umanităţii lui Isus. Deşi nu se pune accent pe prezentarea istorică a vieţii lui Isus la fel de mult ca în evanghelii, există totuşi câteva detalii importante privitoare la umanitatea sa.

De exemplu, Pavel vorbeşte despre naşterea lui Isus după trup, ca evreu. În Romani 1:3, se spune că El este născut din sămânţa lui David (din linia genealogică a lui David) – după trup, *ek spermatos Dauid, kata sarka*. Ideea este reluată în Romani 9:5: "din ei a ieşit după trup Hristosul" (cf. şi 2 Tim. 2:8).

În Romani 5:15-19 apare afirmarea lui Isus ca om distinct, *to hen anthropou* (unul al oamenilor) şi reprezentativ, *heis anthropos* (un singur om), prin paralelism cu Adam. Prin Isus ca om, s-a făcut posibilă reveresibilitatea căderii în păcat, printr-un har unic, în corespondenţă cu felul în care s-a căzut în păcat, tot printr-un om, anume, prin Adam.

În mod specific, Pavel acordă foarte multă importanţă crucificării în trup a Domnului Isus, considerând crucificarea drept element central al mântuirii noastre (jertfirea de pe cruce a fost posibilă datorită dimensiunii, identităţii umane, a naturii umane a lui Isus). Astfel, în mai multe epistole apare imaginea clară a crucificării lui Isus, ca o subliniere a umanităţii lui:

1 Corinteni 15:4, 5. Se aminteşte de esenţa evangheliei care îl prezintă pe Isus îngropat şi înviat, arătându-se şi dovedindu-şi umanitatea faţă de ucenici (aici se observă argumentul apologetic prezent implicit în evanghelii, atunci când se pomenesc arătările lui Isus de după înviere).

2 Corinteni 5:21. Se face aluzie, printr-o recitare de crez, la întruparea în umanitate a lui Isus, într-o umanitate fără păcat, şi la moartea Lui pentru păcatul nostru: cel fără de păcat a devenit păcat pentru noi.

2 Corinteni 8:9, face aluzie la întrupare văzută ca o experienţă care a adus cu sine o limitare temporară: s-a făcut sărac pentru noi, ca să ne îmbogăţească.

Galateni 4:4. Şi aici se afirmă, ca şi în Romani, că Isus este născut din femeie şi sub Lege (Romani, vezi supra, foloseşte o referinţă davidică, pe când Galateni foloseşte o referinţă juridică, nomică).

2 Tesaloniceni 3:5 vorbeşte de caracterul lui Isus, de răbdarea şi perseverenţa care l-au făcut să fie ascultător până la moarte de cruce. La fel ca în 2 Corinteni 8:9, şi aici există o aluzie la întruparea lui Isus.

1 Timotei 2:5-6. Domnul Isus este amintit ca singurul mijlocitor între Dumnezeu şi om, omul Isus Hristos, heis mesites theou kai anthropon, anthropos Hristos Iesous. Expresia, folosită din nou ca o recitare de crez, are o greutate teologică foarte mare. Mijlocitorul între Dumnezeu şi om, este omul mesianic Isus Hristos. Se observă aici valoarea întrupării lui Isus în lucrarea de salvare a omului. El rămâne după naştere ceea ce nu a fost înainte de naştere: om şi Dumnezeu, aceste două dimensiuni nefiind confundate dar nici separate.

2 Timotei 1:10. Isus este aici, Cel care a nimicit moartea prin moartea Sa, şi a adus neputrezirea (învierea). 2 Timotei 2:8 recapitulează datele esenţiale ale evangheliei în care intră şi moartea umană a lui Isus şi învierea Sa: „Domnul Isus Hristos, din sămânţa lui David, înviat din morţi, etc.”.

O parte importantă a concepţiei lui Pavel despre umanitatea lui Isus transpare din imnurile sale despre Isus Hristos, din Filipeni, Coloseni, 1-2 Timotei. S-ar putea argumenta că evidenţe arată că Pavel, cu cât înaintează în vârstă, dovedeşte o tendinţă tot mai mare spre exprimări poetice, paradigmatice, sentenţioase, de tip „crez” sau „imn”.

Filipeni 2:6-11 cuprinde una din paralelele adamice clasice din NT. Isus este văzut ca cel de al doilea Adam care nu repetă greşelile celui dintâi ci este ascultător de Dumnezeu până la moarte, şi încă moarte de cruce. Naşterea din linie davidică sau sub lege nu apare amintită aici în nici un fel. Concepţia este generală, lucană chiar, din această privinţă. Prin referinţa la părăsirea pentru o vreme a gloriei divine şi a

unei părţi de atributele divine, Pavel adoptă şi o linie teologică ioanină (cf. Ioan 1). Acest al doilea Adam (deşi avea şi o natură divină) este răsplătit, ca urmare a ascultării sale de Dumnezeu, cu un „nume mai presus de orice nume" (expresia de aici are un ecou în Evrei 1:4, „un nume mult mai minunat").

Coloseni 1.13-22, un al doilea imn hristologic, la fel de faimos ca şi cel din Filipeni, îl prezintă pe Isus Cel preexistent şi glorificat, atât înainte cât şi după înviere. Umanitatea lui Isus este prezentată din punctul de vedere al eternităţii (Pavel are o perspectivă ioanină aici); versetul 22 vorbeşte despre trupul Lui de carne iar versetul 18 face referire la înviere, Isus fiind ,,Cel dintâi născut dintre cei morţi" (cf. ,,El este cel dintâi născut din toată creaţia", adică unicul şi cu întâietate în toate şi în tot universul, 1:15). El face pace prin sângele crucii Lui, unde sângele se referă, din nou, la umanitatea Sa, la viaţa Sa umană şi la jertfa sa; El a murit cu adevărat, nu s-a prefăcut. El este chipul (eikon) Dumnezeului celui nevăzut (aoratos), manifestarea vizibilă, în formă umană, a divinităţii.

1 Timotei 3.16. Crezul creştin este prezentat aici sub formă de imn, cu numele „taina evlaviei": Isus este „Cel ce a fost arătat în trup, a fost dovedit drept în Duhul, a fost văzut de îngeri, etc.". Cele trei afirmaţii citate vorbesc despre umanitatea lui Isus, despre mărturia dată de Tatăl prin Duhul la botez şi de mărturia Duhului în minunile lui Isus, după cum şi vederea Sa de către îngeri vorbeşte despre momentele de epifanie de pe muntele schimbării la faţă şi, bineînţeles, despre înviere.

2 Timotei 2:11-13 cuprinde, de asemeni, un imn sub formă de crez prin care se expune legătura dintre Isus şi destinul nostru.

Aşa cum se vede din epistolele lui Pavel, proiectul ,,om" este grandios în gândirea lui Dumnezeu. În plus, se poate observa că Isus îşi asumă umanitatea fără a se simţi neconfortabil ori limitat în această postură (deşi, înainte de înviere au existat limitări; oricum, şi înainte şi după înviere, în moduri diferite, în Isus s-au manifestat cele două naturi, divină şi umană, lucrul acesta fiind tot mai bine observat în timp, de ucenicii Săi).

Paralela Adam – Isus, ca reper major al umanităţii Sale, nu este totală, în timpul vieţii pământeşti a lui Isus. Din acest punct de vedere, personajul „avantajat"

din punct de vedere al experienţei umane – ca să folosim o figură de stil, este Adam, pentru că el a fost un om perfect într-o lume perfectă, iar ispitele la care a fost supus au fost aroganţa intelectuală, neîncrederea în Dumnezeu, neascultarea. Prin contrast, Isus a fost întrupat într-o lume plină de slăbiciuni, iar ispitirea sa a fost mai diversă (deşi a existat o ispitire centrală, cea din pustie, înainte de începerea slujirii Sale mesianice).

În comparaţie cu autorii sinoptici – şi chiar şi cu Ioan, Pavel descrie umanitatea fără păcat a Domnului din perspectiva post-înviere şi post-înălţare. Perspectiva glorioasă, veşnică, a umanităţii lui Isus este mai bine subliniată la Pavel decât în evanghelii. Pavel afirmă istoricitatea umanităţii lui Isus (fiu al lui David, născut din femeie, născut sub Lege, evreu, etc) dar şi trans-istoricitatea Sa: adeverit de Duhul, glorificat de Tatăl, pus drept cap al Bisericii şi domn al întregului univers. La Pavel, paralela adamică este mai accentuată decât în genealogiile lui Matei sau Luca, după cum este mai accentuată şi depăşirea acestei asemănări, în mod mesianic, manifestarea unei întâietăţi supreme.

Paradigmele umanităţii lui Isus în Evrei

Epistola către Evrei reuşeşte să comunice o perspectivă combinată, cu ecouri pauline şi ioanine. De exemplu, în Evrei 1:1-2, se comunică o perspectivă de tip ioanin: „La sfârşitul acestor zile ne-a vorbit prin Fiul”, este o formulare de tip paulin, iar continuarea „... prin care a făcut şi veacurile”, este ioanină.

Conform Epistolei către Evrei, Domnul Isus, în umanitatea Sa, este mai presus decât îngerii (Evrei 1.6) dar a fost pus pentru puţină vreme mai prejos decât aceştia (restricţie temporară).

- Omul paradigmatic: Evrei 2:6-9, Psalmul 8:4, Iov 7:17 sunt versete aplicate Domnului Isus în acest context. Aceste exemple arată ceva din natura profeţiei, care este paradigmatică, adică se

referă la lucrurile din acele vremuri dar şi la lucrurile viitoare. În Iov este vorba despre Iov ca om, în Psalmul 8:4-6: David vorbeşte despre sine dar şi în perspectivă mesianică, prin Duhul Sfânt, iar în Evrei 2:6-9, textul este văzut în lumină mesianică, ca referinţă la Isus.

- Evrei 2:10: umanitatea lui Isus este demonstrată prin suferinţă, care este un mijloc de desăvârşire pentru El.
- Umanitatea lui este asigurată de Dumnezeu la naştere, la fel şi puritatea umanităţii Lui.
- Evrei 2:14: El este părtaş la existenţa biologică, părtaş la ispitire, fiind ispitit în toate felurile dar fără păcat. Umanitatea Lui n-ar fi fost veritabilă dacă nu ar fi fost vulnerabil la ispitire. Evrei 2:17, 18: asemănarea Lui cu oamenii în toate privinţele, în afară de păcat.
- Domnul Isus şi-a asumat rolul de jertfă, precum şi cel de Mare Preot (tot El este şi în numărul Sfintei Treimi, care acceptă aducerea jertfei).
- Crucea Domnului Isus rămâne o taină până la venirea Lui. Ea este înţelepciunea lui Dumnezeu, minunea lui Dumnezeu.
- Evrei 10:10-12: Dumnezeu a găsit o cale extraordinară de a mântui lumea, Domnul Isus venind cu sângele propriei jertfe. Grecii considerau că izbăvirea are loc prin înţelepciune, dintr-o cultură a înţelepciunii. Evreii aveau o abordare bazată pe minuni, care transcend raţiunea, care arată implicarea lui Dumnezeu. Mântuirea de la Dumnezeu implică minuni.

Ca filosof, Isus este imbatabil, iar din punct de vedere evreiesc, Isus a arătat implicarea lui Dumnezeu în lucrarea sa, prin minunile făcute, precum şi prin intervenţiile lui Dumnezeu la botez şi pe muntele schimbării la faţă. Dar, la cruce, Dumnezeu descoperă problema morală a omului şi aduce o soluţie în forţă: pentru izbăvire era nevoie de un om curat, care să accepte, ca frate întru umanitate, efectele păcatului asupra Lui. Umanitatea de păgână, sau de tip iudaic hotărăşte să-L omoare, iar Isus acceptă să moară fără să riposteze, din două motive: pentru că aceasta era o decizie luată împreună cu Tatăl înainte de întrupare şi

pentru că dacă s-ar fi apărat putea să o facă ori ca nevinovat, ori ca răzbunare. Dacă s-ar fi răzbunat ar fi avut păcat. El a tăcut încrezându-se în natura plină de credincioşie a lui Dumnezeu. Aceasta înseamnă că Isus a fost un om ce a murit nevinovat de mâna unei omeniri păcătoase.

Ca om, Isus a murit; ca Dumnezeu a cunoscut moartea dar în acest context moartea trebuie redefinită, pentru că Dumnezeu nu a încetat să existe. Dumnezeu nu trece în nefiinţă ci experimentează suferinţa păcatului care aduce cu sine despărţirea. Dumnezeu a suportat o sfârşiere adâncă, pentru că în Dumnezeul sfânt nu a intrat păcatul ci suferinţa datorită păcatului. A avut loc o sfârşiere a părtăşiei Trinităţii. Suferinţa Lui e mai mare decât a omului pentru că suferinţa pentru păcat a fost adusă în sânul dumnezeirii.

În umanitatea Sa, Domnul Isus este ascultător şi ştie ce înseamnă evlavia (5:7). Există o suprapunere de identităţi (Mare Preot şi jertfă): Evrei 9:11-12, 10:10, 20.

În umanitatea Sa, Domnul Isus stă la dreapta lui Dumnezeu dându-ne o idee a proiectului pe care Dumnezeu îl are pentru noi de a sta în prezenţa Lui; comparativ cu VT, unde cineva nu-L putea vedea pe Dumnezeu pentru că ar fi murit. Domnul Isus este ultima revelaţie cu privire la proiectul „om" şi la soarta acestuia.

1-2 Petru şi umanitatea lui Isus

Umanitatea lui Isus este afirmată în 1-2 Petru în mai multe locuri, de obicei în legătură cu moartea sa de pe cruce. Astfel, în 1 Petru 1:2, este vorba despre stropirea curăţitoare cu sângele Domnului Isus, spre care ne conduce sfinţirea lucrată de Duhul Sfânt. Umanitatea glorioasă a Domnului apare şi în 1 Petru 1:3, în legătură cu învierea Sa din morţi. 1:7, 13 aduce în prim plan venirea din nou a mântuitorului, tot în umanitatea Sa glorificată. În prezent această umanitate scapă

simţurilor noastre (cf. 1:8; aici apare şi o amintire rapidă a pre-existenţei Sale, în 1:11, când se spune că Duhul lui Hristos le spunea profeţilor în vechime ce urma să se întâmple). Exemplul suferinţei lui Hristos, îm 2:21, este o încurajare pentru cei care sunt prigoniţi, deşi fac binele. Umanitatea lui este în continuare exemplară: el a pătimit fără să batjocorească, fără să ameninţe, iar trupul Său a purtat păcatele noastre, pe lemnul crucii (1 Petru 2:23-24). Moartea lui Hristos este amintită din nou în 1 Petru 3:18-22, când se deschide şi capitolul misterios al învierii în Duh, în care a vizitat duhurile din închisoarea hadesului (locuinţa morţilor), ca după aceea să învie şi în trup şi să fie înălţat deasupra oricărei domnii şi stăpâniri îngereşti. În 1 Petru 4:1, pătimirea în trup a lui Hristos, omul, este luată ca motiv şi exemplu pentru cei credincioşi, ca să nu mai păcătuiască. În 1 Petru 5:1 este amintită din nou pătimirea lui Hristos.

2 Petru 1:14 aduce aminte de discuţia dintre Isus şi Petru, în urma căreia lui Petru i s-a descoperit cu ce fel de moarte îl va proslăvi pe Dumnezeu. O a doua menţiune din timpul vieţii pământeşti a lui Isus apare în 2 Petru 1:16-18, când este vorba despre schimbarea la faţă de pe muntele Tabor.

Apocalipsa

Cartea Apocalipsa descrie întâlnirea reală a lui Ioan cu Isus cel înviat, printr-o serie de imagini care nu au paralelă nicăieri în NT (doar aluzii, poate, în epistolele lui Pavel). Aici se vede umanitatea glorificată a Domnului Isus în termeni care aduc aminte de apariţia lui Isus către Pavel, în Faptele Apostolilor, pe drumul spre Damasc.

În Apoc. 1:10, 13: Domnul Isus este descris ca Cineva care seamană cu un Fiul al Omului, o descriere care îndeamnă la închinare. Se aude un glas puternic, ca un vuiet, cu volumul unei trâmbiţe; 1:18: umanitatea glorioasă a Domnului Isus.

În Apoc. 19:11-13: aici este prezentat Logosul, cineva care seamănă cu un om. Se subînţelege că acesta este Isus, omul glorificat, Dumnezeu care s-a întrupat.

În Apocalipsa apar ambele trăsături ale lui Isus, şi divinitatea şi umanitatea Sa, anume o umanitatea glorificată, domnitoare.

2.3 Umanitatea lui Isus şi problema păcatului

Afirmarea întrupării şi, în acelaşi timp, a umanităţii depline a lui Isus, nu înseamnă în vreun fel diminuarea divinităţii Sale, şi nu implică faptul că, datorită trupului său omenesc, Isus a experimentat şi păcatele caracteristice oamenilor, sau păcatul, ca realitate ancorată în trupul şi sufletul omenesc. Pe deoparte, în esenţa făpturii sale, ca la creaţie, nu detectăm păcatul; păcatul nu face parte din om în vreun mod definitoriu pentru umanitate, păcatul a fost inclus, integrat în natura umană. În această privinţă, Isus este, într-adevăr, un al doilea Adam, pur. El este conceput şi născut fără păcat. El stă împotriva împotriva păcatului şi respinge întotdeauna ispitele lui Satan, atât directe cât şi pe cele venite prin oameni (întrucât natura sa umană nu este păcătoasă El, el nu poate fi ispitit prin sine însuşi). Problema umanităţii lui Isus şi a relaţiei sale cu natura păcătoasă a omului (sau, mai degrabă, a lipsei sale de relaţie cu această natură păcătoasă) este importantă însă, complexă, şi merită studiată în contextul NT.

Umanitate şi hamartiologie în autorii sinoptici

Luca şi Matei descriu naşterea de origine divină a lui Isus, şi se înţelege că, sub protecţie divină, conceperea şi naşterea Sa nu au fost afectate de păcat sau de vreo vină omenească prin intermediul fecioarei Maria, căci a fost conceput prin puterea Duhului Sfânt.

De aceea, în Matei 3:14 (şi textele paralele), admiterea lui Isus la botezul lui Ioan se face cu o oarecare reţinere, pentru că El nu are nici un păcat de mărturisit şi este mai curat decât Ioan Botezătorul. Ioan Botezătorul realizează bine superioritatea lui Isus, precum şi puritatea mântuitorului.

În Marcu 8:27-30 (cf. Matei 16:23), Isus respinge sugestia unui mesianism fără cruce şi jertfă, venită de la Satan prin Petru. În mod asemănător, şi ispitirea întreită a lui Isus, de către Satan (Matei 4:1-11; Luca 4:1-12), pune în evidenţă tăria şi puritatea personalităţii umane a lui Isus şi se referă la profilul mesianic pe care îl adoptă (resurse, metode, raportare la idealul mesianic). Astfel, Isus nu vrea să folosească Scriptura ca o motivaţie pentru a asculta de Diavolul, nu vrea să fie biruit de propriile necesităţi fizice în drumul său mesianic (ispita transformării pietrelor în pâini, când îi era foame), nu doreşte să ajungă la cucerirea lumii prin faimă de tip publicitar (ispita aruncării de pe Templu, ca să fie prins de îngeri; nici nu vrea să îl ispitească pe Dumnezeu; de fapt, îngerii îl vor sluji chiar la sfârşitul ispitirii, după cum Dumnezeu va interveni prin îngerii şi în momentul învierii lui Isus şi a izbăvirii lui din moarte), şi nu vrea să primească domnia peste lume din partea Diavolului, ca urmare a unei închinări faţă de Satana (el rezistă ispitirii împărăţiilor lumii, văzute de pe un munte înalt, şi ispitei închinării la Satan ca la un rege).

În Matei 5-7 şi în alte pasaje, Domnul Isus arată că are standarde de sfinţenie foarte înalte, mai înalte chiar decât Legea lui Moise. Unii spun că această expunere reprezintă (1) etica împărăţiei lui Dumnezeu, a Bisericii; (2) alţii spun că reprezintă idealul Împărăţiei, un standard de neatins (cf. de la Iustin Martirul încoace). Domnul Isus impune standarde mai stricte decât ale lui Moise (cu autoritate divină, dar şi cu autoritate umană, mesianică, de legiuitor şi profet mai mare decât Moise). Isus nu îl critică pe Moise, în esenţă. Legea a fost bună

pentru perioada în care şi pentru care a fost dată. Acum însă El vine cu o învăţătură mai radicală. El nu propovăduieşte, însă, legalismul. Viziunea Sa despre perfecţiune include dragostea nu trăirea supremă în restricţii. În 5:48 El spune ,,fiţi desăvârşiţi ca Dumnezeu" ceea ce înseamnă ,,fiţi generoşi şi iubitori ca Dumnezeu", pentru că El este bun şi cu cei buni şi cei răi, şi dă ploia şi razele soarelui Său peste toţi. În Matei 7:1-6, Isus îi învaţă pe ucenici să fie autocritici.

În Marcu 10:17-18, Luca 18:18-19, Isus discută cu diverşi învăţaţi – tineri sau nu, cu privire la cine este cu adevărat bun. Singurul care este bun, spune el, este Dumnezeu. Dacă cineva îi zice lui Isus ,,bunule învăţător", atunci trebuie să recunoască şi faptul că El este un învăţător divin şi să îl asculte. El recomandă ascultarea poruncilor, dar mai mult decât atât: părăsirea păcatului înseamnă, de fapt, o unire cu Dumnezeu, o recunoaştere a bunătăţii Sale.

Deşi se delimitează strict de păcat, Isus nu evită compania păcătoşilor, cărora le oferă prietenie şi iertare, oportunitatea schimbării vieţii (comportamentul acesta îi este caracteristic lui Isus: sfinţenia lui Isus îi molipseşte şi pe ceilalţi, pe când, cel mai adesea, păcatul este cel care molipseşte pe cei din jur, în cazul majorităţii oamenilor; nu doar participarea la masă cu păcătoşii este un astfel de exemplu, cf. comportamentul femeii de moravuri uşoare, care îi spală picioarele, la masă, cf. Luca 7:37-40; Ioan 12:3-8; Marcu 14:3-9, ci evenimente semnificative de felul acesta se întâmplă şi în alte ocazii. Atingerea lui Isus dă vindecare femeii bolnave de hemoragie, Marcu 5:25-34; Luca 8:43-48; atingerea lui Isus de o persoană moartă nu îl spurcă pe Isus, ci îl învie pe cel mort, ca la învierea tânărului din Nain, Luca 7:11-17; sau la învierea fiicei centurionului, Marcu 5:35-43, Luca 8:49-56). Acest paradox îi intrigă pe religioşii şi puternicii vremii (Lc. 7:33-34). În schimb, Isus are o

atitudine critică virulentă faţă de cei religioşi, învăţaţi şi puternici (cf. Matei 23).

În Faptele Apostolilor Isus este numit ,,cel sfânt" (2:27, 4:30), ,,cel neprihănit" (cel drept, 7:52, 17:31).

Umanitate şi hamartiologie în Ioan

Ioan, mai filosofic, vorbeşte în termeni mai tranşanţi despre divinitatea şi despre întruparea lui Isus şi, în contextul acesta, despre umanitatea autentică a lui Isus. Astfel, în Ioan, Isus este „omul venit din cer" dovedit că este, într-adevăr, om adevărat şi Dumnezeu adevărat. Fiul lui Dumnezeu ridică (îndepărtează) păcatul lumii (Ioan 1:29; vezi şi Ioan 3, discuţia cu Nicodim).

Despărţirea lui Isus de păcat se poate observa şi în Ioan 8:21, când el le spune iudeilor necredincioşi: „eu plec şi mă veţi căuta, dar veţi muri în păcatul vostru" (cf. 8:24).

Ca Fiu al lui Dumnezeu, Isus este separat de păcat şi este domn etern în lumea lui Dumnezeu, nu rob, aşa cum reiese implicit din Ioan 8:34-35: „adevărat, adevărat vă spun că oricine face păcat este sclav al păcatului, iar sclavul nu rămâne în casă veşnic; dar Fiul rămâne veşnic".

În Ioan 8:44 Isus discută cu fariseii despre păcat şi afirmă că El, în calitate de Fiu, eliberează oamenii de păcat. Deodată, tranşant, el pune întrebarea: „cine mă poate dovedi cu privire la păcat?" (8:46). Implicaţia este că nimeni nu putea proba prezenţa păcatului în viaţa lui Isus.

Ioan redă, apoi, în capitolul 9, una din cele mai directe şi mai interesante discuţii pe această temă, din întreg NT, anume dialogul dintre preoţi şi orbul vindecat de Isus (9:24-34). La acuzaţia emisă aprioric, în 24, „noi ştim că omul acesta este păcătos", orbul vindecat le răspunde „nu ştiu dacă este păcătos, ci un lucru ştiu: eram orb, iar acum văd" (8:25). Omul vindecat încearcă o explicaţie şi mai curajoasă, pentru care va fi şi exclus din sinagogă:

„ştim că Dumnezeu nu ascultă pe păcătoşi, ci numai dacă cineva este credincios şi face voia lui Dumnezeu, pe acela în ascultă... dacă nu era de la Dumnezeu, nu putea face nimic...” (8:31-33). Implicaţia, cu care Ioan agreează din plin, din fundalul istorisirii, este că Isus nu este păcătos, ci dimpotrivă, este de la Dumnezeu.

Faptele lui Isus sunt dovada lipsei de păcat din viaţa lui (Ioan 14:10-11, 31). Isus nu are păcat pentru că El a păzit poruncile Tatălui, a stat în ascultare faţă de Dumnezeu (15:10). Isus afirmă că este sfânt şi că este una cu Tatăl (17:4).

În 1 Ioan 3:5, se arată că, pentru a lua păcatele lumii, Isus trebuia să fie El însuşi fără păcat (*kai hamartia en auto ouk estin*, „şi în el nu este păcat”). Prin contrast cu el, aşa cum arată 1 Ioan 1:8, noi, dacă spunem că n-avem păcat, ne înşelăm singuri. 1 Ioan 1:8 este cea mai directă afirmaţie din întreg corpusul ioanin, şi chiar din NT, cu privire la lipsa completă a păcatului, în viaţa lui Isus.

Umanitate şi hamartiologie în epistolele pauline

Învăţătura despre lipsa de păcat a lui Isus este mai nuanţată în Pavel, mai detaliată, şi discutată în legătură cu Legea, cu moartea sa ispăşitoare.

Un prim exemplu se află în Romani 8:3 (cf. Rom 5:14), unde Pavel scrie că Isus a fost trimis într-un trup asemănător cu al păcatului („în asemănarea cărnii păcatului”, *en homoiomati sarkos hamartias*). Isus se întrupează în contextul unei omeniri păcătoase, dar trupul său nu este păcătos, este doar de acelaşi fel cu trupurile celor care sunt păcătoşi. Pe deoparte, expresia de mai sus înseamnă întrupare veritabilă şi are un echivalent în acest sens în Filipeni 2:7 (*en homoiomati antropon genomenos*, „în asemănarea oamenilor făcându-se”). Acolo, în mod limpede, se are în vedere identificarea totală cu oamenii (cf. şi următoarea formulare, „la înfăţişare a fost găsit ca om”, *kai schemati heuretheis hos anthropos*, 2:8; unele traduceri moderne înţeleg expresia

drept o percepere – confirmare, adeverire, cunoaştere – din partea oamenilor că şi Isus este un om ca ei: „e fu considerato come uno di loro”, *Traduzione Interconfessionale in Lingua Corrente*, 2000; „et tous voyaient que c'était bien un homme”, *Parole de vie*, 2000; „Er wurde ein Mensch in dieser Welt und teilte das Leben der Menschen”, *Gute Nachricht Bibel,* 1997). Cu alte cuvinte, validitatea morţii lui Isus pentru păcatele omenirii a depins de identificarea completă cu acest trup al oamenilor păcătoşi. În acelaşi timp însă, Romani 8:3 subliniază tocmai deosebirea între Isus şi Lege, implicit între Isus şi oameni: el a avut un trup ca al oamenilor, dar fără păcat, şi a murit nu pentru păcatul său, ci pentru păcatele oamenilor, dându-ne posibilitatea ca Legea să fie împlinită în noi, prin Isus, şi să trăim în trup, dar prin Duhul (Rom. 8:4).

2 Corinteni 5:21 vine cu o formulare şi mai clară, dar şi provocatoare şi paradoxală, în acelaşi timp: „pe cel ce nu cunoştea păcatul, [Dumnezeu] l-a făcut păcat pentru noi, ca noi să devenim dreptatea [neprihănirea] lui Dumnezeu în el [prin el]” (*ton me gnonta hamartian, uper humon hamartian epoiesen, hina hemeis genometha theou en auto*). Pe deoparte, Isus nu făcuse nici un păcat – nu cunoştea păcatul, pe de cealaltă parte, el a fost făcut păcat pentru noi, adică a fost încărcat cu păcatele noastre, astfel încât, prin paralelism, noi să devenim neprihănirea, adică dreptatea lui Dumnezeu, prin el. Limbajul este figurat, iar transferul de poziţii este complet: de fapt, noi eram păcatul, iar Isus era neprihănirea lui Dumnezeu, dar prin moartea sa, noi am devenit dreptatea lui Dumnezeu, iar el a devenit păcatul care trebuia pedepsit.

Umanitate şi hamartiologie în epistola către Evrei

Epistola către evrei aduce o perspectivă specifică în discutarea temei păcatului vizavi de mântuitorul Isus, prin sublinierea lucrării sale de mare preot. Cele mai

multe precizări sunt însă, în acest context, de tip implicit, prin comparaţie între el, ca mare preot unic, după modelul lui Melchisedec, şi marii preoţi levitici, care aveau o slujbă temporară şi transmisibilă.

O afirmaţie mai clară apare în Evrei 4:15 unde, în contextul discutării preoţiei speciale a lui Isus (evrei 4:14), autorul spune că Isus, ca mare preot însemnat, a fost ispitit la fel ca şi noi, dar fără păcat. Formularea se aseamănă cu modul de gândi al lui Pavel, „a fost ispitit în toate, ca şi ceilalţi, dar fără păcat" (*pepeirasmenon de kata panta kath' homoioteta choris hamartias*). Expresia *kath' homoioteta* arată că ispitirea lui Isus s-a făcut prin asemănare cu ispitirea noastră, dar „fără păcat" (*choris hamartian,* „fără de păcat", „în afara păcatului"). Aceeaşi expresie, *choris hamartian*, apare şi în 9:28, când se spune că Isus va veni a doua oară, ca un mare preot care s-a jertfit pe sine o singură dată, eficient, şi acum nu mai vine în legătură cu păcatul (*choris hamartias*), ci ca să aducă mântuirea (deplină) celor care îl aşteaptă.

Poate că aici ar merita menţionată una din ideile care apare adesea în Evrei, dar şi în restul NT, anume că dacă poate fi vorba de vreo legătură cu păcatul, la Isus, atunci aceasta este de un singur fel: el este jertfa pentru păcatele noastre.

Dacă Isus nu a avut păcat în trupul său, nu înseamnă că El nu a fost vulnerabil faţă de păcat. Sfinţenia sa nu este una automată. El a rămas fără păcat, pentru că, în calitate de om, a continuat să asculte de Dumnezeu, să se roage, să ia deciziile care se impuneau, să urmărească voia Tatălui. El a fost vulnerabil faţă de păcat, dar şi-a menţinut curăţia prin ascultare de Dumnezeu şi prin Duhul Sfânt.

El ne este cu adevărat un model nouă, ca fraţi şi ca ucenici ai lui (Evrei 12:4: implicit, el s-a împotrivit păcatului până la sânge, până la moarte, dar noi încă nu am fost ispitiţi în felul acesta încă şi, de aceea, putem să luăm exemplu de la el).

Umanitate şi hamartiologie în 1-2 Petru

Petru surprinde prin câteva discuţii interesante, deşi nu are multe referinţe asupra acestui subiect. El aduce în discuţie citatul din Isaia 53:9, 12, unde este vorba despre robul Domnului, *Obed Yahveh*, care suferă ca un miel de jertfă, curat, şi îl aplică lui Isus: „El n-a făcut păcat (*hos hamartian ouk epoiesen*), şi în gura lui nu s-a găsit înşelăciune" (1Pet. 2:22). Cu ocazia aceasta apare că şi în VT, exista ideea unei jertfe mesianice curate, lipsite de orice păcat. Cu alte cuvinte, lipsa de păcat din viaţa lui Isus nu este numai o pretenţie a mântuitorului, o proclamare apostolică, ci şi o profeţie.

O comparaţie interesantă apare în 1 Petru 4:1-2, între Isus, cel care a pătimit pentru păcat, şi creştini, cei care s-au identificat cu jertfa lui Isus, şi au, prin urmare, acelaşi fel de gândire, acelaşi scop:

> Aşadar, deoarece Hristos a pătimit în trup, înarmaţi-vă şi voi cu aceeaşi gândire, fiindcă oricine a pătimit în trup, a terminat cu păcatul, şi timpul rămas pentru viaţa în trup nu-l mai petrece ca să trăiască după poftele oamenilor, ci după voia lui Dumnezeu.

Gândirea teologică a lui Isus este prezentată în acest pasaj ca o adevărată armă, o echipare solidă pentru o viaţă sfântă. Isus este cel care, murind pe cruce, în trup „a încheiat-o cu păcatul" (*pepautai hamartias*). Referinţa este la suferinţa în trup, la moarte, care a plătit preţul păcatului, aşa cum cere Legea. Creştinul, în concluzie, dacă se identifică prin credinţă cu pătimirea lui Isus, beneficiază şi el de aceeaşi finalitate: a încheiat-o şi el cu păcatul, şi s-a dedicat trăirii după voia lui Dumnezeu (cf. 1Pet. 1:24).

Concluzii despre umanitatea lui Isus şi păcat

Umanitatea lui Isus este o umanitate adevărată, sfântă, lipsită de păcat, şi trăită în două etape: etapa vieţii

umane de până la cruce (supusă ispitirii, dar lipsite de păcat) şi etapa vieţii umane glorificate, după înviere (nesupusă ispitirii, glorificate prin înviere şi, bineînţeles, fără păcat).

În mod specific, ca om, Isus s-a delimitat categoric de păcat şi a făcut faţă oricărei ispite, deşi a fost ispitit ca orice om, în toate privinţele (El însă nu se fereşte de oamenii păcătoşi: vameşi, păcătoşi, chiar prostituate, nu îi evită, ci le aduce vestea cea bună a mântuirii, şi le transformă vieţile).

Tot în mod specific, ca Mesia şi ca mare preot unic, după modelul preoţiei lui Melchisedec, Isus s-a adus pe sine însuşi ca jertfă pentru păcatele omenirii, o jertfă curată, acceptabilă, suficientă, eficientă, prin care ni s-a dat dreptul de a deveni drepţi înaintea Domnului, de a trăi drept – prin Duhul Sfânt (care vine ca dar pentru oameni, numai după ce Isus a fost jertfit, înviat şi înălţat)

1. Sinopticii oferă o tratare istorică a umanităţii lui Isus, şi una descriptivă, implicită, a lipsei Sale de păcat, a purităţii şi sfinţeniei Sale. La Matei şi Luca interesul pentru istorie este afirmat prin includerea în evanghelie a începutului vieţii întrupate a lui Isus, prin naştere şi copilărie. Umanitatea Sa este umanitatea mesianică, sfântă a omului pe care Dumnezeu îl acceptă şi îl confirmă. Lipsa de păcat a lui Isus este mai degrabă implicită în aceste evanghelii, fiind derivată din naşterea sa de la Duhul Sfânt, prin recunoaşterea curăţiei sale la botez, prin biruinţa în ispitirea de la începutul lucrării sale mesianice, prin puterea şi confirmările pe care le primeşte de la Dumnezeu atunci când face minuni.
2. Ioan, mai teologic în afirmaţiile sale, precum şi mai direct, abordează mai des şi mai clar problema păcatului. Isus implică, prin contrast, o diferenţă

majoră între el şi adversari, el fiind curat, în calitate de Fiu, iar ei fiind dominaţi de păcate. Isus provoacă ascultătorii să dovedească dacă are păcat, iar omul vindecat de orbire argumentează cu succes că Isus nu este păcătos, pentru că Dumnezeu nu ar fi ascultat rugăciunile sale şi nu i-ar fi dat puterea să facă asemenea minuni nemaiauzite. În 1 Ioan se afirmă pe faţă că „în el nu este păcat”, iar Apocalipsa se concentrează pe o umanitate glorificată a lui Isus, trăită în relaţie specială cu divinitatea Sa şi, prin urmare, desigur, fără de păcat.

3. Unele din cele mai profunde, deşi nu cele mai directe, observaţii teologice despre umanitatea lui Isus şi lipsa sa de păcat se află în corpusul paulin. Pavel afirmă paralela adamică, precum şi depăşirea ei (Filipeni 2; Coloseni 1; Romani 7; 1 Corinteni 15). Isus a devenit om şi, în umanitatea sa, a fost vulnerabil faţă de păcat, fără a avea însă păcat. El este singurul care a făcut posibilă pedepsirea păcatului în trup, dar şi iertarea oamenilor şi continuarea vieţii lor în trup (cf. Romani 8:3), reuşind un transfer extraordinar: în moartea lui Isus, noi devenim curaţi, iar el preia şi ispăşeşte vina noastră (2 Corinteni 5:21).
4. Şi scrisorile generale au o contribuţie deosebită pe această temă. Isus este prezentat în Evrei ca mare preot şi ca jertfă, în ambele poziţii neavând păcat, dar fiind cel ce moare pentru păcatele oamenilor. Evrei atinge şi un orizont eshatologic, subliniind că Isus va reveni ca să aducă împlinirea completă a mântuirii, fără a mai avea de a face însă, atunci, cu păcatul. 1 Petru face legătura dintre Isus şi robul Domnului, din Isaia 53, care se aduce pe sine ca jertfă fără de păcat, şi discută efectele identificării creştinului cu moartea faţă de păcat a lui Isus, care duc o dedicare categorică pentru o viaţă sfântă.

Domnul Isus a fost om cu adevărat, nu s-a dezis de umanitatea sa până azi, nu se va despărţi de ea în toată veşnicia.

În ce priveşte corespondenţa umanităţii Sale cu a celorlalţi oameni, trebuie subliniat că, deocamdată, doar Adam, Eva şi Isus au experimentat ce înseamnă umanitatea curată, pură, în felul în care a fost proiectată de Dumnezeu. Isus, în plus, a cunoscut un stadiu al umanităţii glorificate pe care ceilalţi doi nu l-au cunoscut. Omenirea experimentează în prezent o umanitate decăzută. Domnul Isus revelează ce înseamnă să fii om împlinit: să trăieşti destinul unei umanităţi împăcate cu Dumnezeu, nelimitată de spaţiu, integrată în veşnicie. Umanitatea are ceva de-a face cu trăirea în universul material, nu este despărţită de materie, dar are ceva esenţial şi din faptul că există şi se manifestă în domeniul spiritual: omul este creat să fie împreună cu Dumnezeu. Omul este chiar mai presus decât îngerii, deşi pentru un timp este mai prejos decât ei.

În umanitatea Sa, Isus a realizat o identificare profundă cu omul căzut, cu vulnerabilitatea omenească, dar fără a cădea în păcat, fără a avea El însuşi păcat. El a acceptat pedeapsa păcatelor noastre, ca ispăşire, aceasta este singura legătură a lui Isus cu păcatul nostru.

Umanitatea Lui este mărturie şi bază pentru mântuirea noastră pentru că El ne-a mântuit ca Om curat care s-a dat ca jertfă.

3. TEOLOGIA BIBLICĂ ŞI PNEUMATOLOGIA NT

Pneumatologia este una din temele majore ale NT, ale teologiei creştine, în general. Teologia despre Duhul Sfânt din NT este la fel de revoluţionară, în raport cu VT, ca şi teologia despre Isus, ca Fiu al omului şi ca Fiu al lui Dumnezeu, ori Fiu divin întrupat; ambele subiecte sunt cruciale pentru înţelegerea Sfintei Treimi.

Învăţătura despre Duhul Sfânt apare într-o măsură destul de bună în cărţile NT, cu multe detalii, dar multe din formulările teologice centrale au fost discutate şi fixate de învăţătorii şi Părinţii Bisericii în secolele trei-patru.[62]

Teologia despre Duhul Sfânt ridică, de asemeni, probleme de teologia fiinţei, în general, în mod particular de teologia fiinţei omeneşti, deoarece conform Bibliei omul a fost creat prin implicarea directa a lui Dumnezeu, care l-a făcut pe om din materie (ţărâna pământului) şi i-a suflat suflare de viaţă, din Duhul său.

TERMENI SPECIFICI ÎN NT

Din punct de vedere al terminologiei, în Scriptură există doi termeni principali referitori la Duhul sfânt, unul ebraic şi unul grecesc. În limba ebraică duh se

[62] Terminologia trinitară este definită explicit şi complex de părinţii capadocieni (Vasile cel mare, Grigore din Nazianz, Grigore din Nyssa), în sec. III-IV. În NT nu avem termenii tehnici ai trinităţii dar există conceptul de trinitate, iar cele trei persoane apar menţionate în relaţie de unitate, egalitate, diversitate, etc. (cf. botezul lui Isus, marea trimitere a ucenicilor după învierea domnului Isus – Matei 28:18, doxologiile din epistolele lui Pavel).

traduce prin *ruah* – un termen de genul feminin, aflat în contrast cu *basar* – carne (trup; cf. şi *adamah* – ţărână, şi Adam – numele primului om), şi într-un anume paralelism cu *nefeş* – suflet (gât, suflare, fiinţă). *Ruah* poate însemna şi vânt ori suflare, în general. Genul feminin al cuvântului i-a încurajat pe unii teologi să dezvolte o teologie a nuanţelor existente în Sfânta Treime, potrivit căreia Duhul Sfânt ar reprezenta un concept feminin. Oricum ar sta lucrurile, trebuie observat că Dumnezeu foloseşte un număr mare de metafore în Biblie ca să se descrie pe sine în relaţie cu oamenii (tată, soţ, leu, vultur, alte păsări, etc.), iar genul termenilor omeneşti nu este, în mod particular, relevant.[63]

În limba greacă, termenul pentru duh este *to pneuma,* de gen neutru, şi are şi el semnificaţia de vânt, aer, sau suflare.[64] Septuaginta a tradus termenul *ruah* prin termenul *pneuma*. În ce priveşte concepţia despre om, dacă evreii aveau o concepţie dihotomică, văzându-l ca pe o fiinţă cu două părţi, una materială şi una spirituală (*basar* şi *ruah*), grecii înţelegeau omul ca fiinţă trihotomică formată din suflet (*psuche* – sediu al sentimentelor şi gândirii), trup (*sarx*) şi duh (*pneuma*, sediu al existenţei spirituale).

---

[63] Prezenţa celor două genuri, masculin şi feminin, la specia umană, ar putea fi în primul rând o însuşire care indică înrudirea cu celelalte fiinţe şi exprimă ideea de procreere. Dacă această însuşire reflectă şi principii divine, existente în Sfânta Treime, aceasta ar fi posibil, având în vedere crearea omului după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu. Totuşi, Dumnezeu nu are un gen anume, sau genuri, ca oamenii, deşi se poate observa că în general este descris la masculin. În privinţa aceasta, aşa cum se va vedea, este remarcabil că apostolul Ioan se referă la Duhul Sfânt, în limba greacă, cu ajutorul pronumelui demonstrativ masculin.

[64] Termenul *pneuma* este de genul neutru în limba greacă şi aspectul acesta a fost exploatat de unele mişcări religioase şi anumite erezii (de exemplu, Martorii lui Iehova) care încearcă să argumenteze pe această bază că Duhul lui Dumnezeu este nu o persoană, ci o prezenţă neutră, o manifestare a lui Dumnezeu, o putere.

BAZELE TEOLOGICE ALE NT: DUHUL SFÂNT ÎN VT

În VT Duhul Sfânt este asociat cu prezenţa lui Dumnezeu, cu suflarea de viaţă pe care o dă Dumnezeu, cu însuşirile sale referitoare la putere, creativitate, inteligenţă, profeţie, pe care le poate împărţi şi oamenilor, etc. Este, de asemeni, asociat cu ideea de înnoire sau reînnoire, de re-creare a lucrurilor, cu ideea venirii lumii noi, fără păcat, a vremurilor mesianice, de restaurare a creaţiei.

Duhul cel Sfânt al lui Dumnezeu semnifică persoana lui Dumnezeu însuşi şi, astfel, se poate supăra, bucura, întrista (cf. Isaia 63:10; identitatea cu Dumnezeu este evidentă, este posibil să existe şi o indicaţie asupra calităţii de persoană a Duhului Sfânt; cf. Isaia 40:13). Este greu de pus în evidenţă că în perioada VT Duhul Sfânt era înţeles ca Persoană din cadrul Sfintei Treimi, el reprezenta mai mult prezenţa nemijlocită a lui Dumnezeu.

Duhul Sfânt este prezent în viaţa omului de la creaţie. Astfel, Duhul lui Dumnezeu este suflat în nările omului şi îi dă viaţa (Geneza 2:7). Viaţa omului ajunge, însă, limitată la 120 de ani, când Dumnezeu ia hotărârea ca Duhul său să „nu se mai lupte cu omul” (Gen. 6:3).

Apoi, *ruah* intră în domeniul metaforei şi poate desemna mintea omului, judecata lui. Iov 27:3; 33:4 omul trăieşte cât timp are suflare sau *ruah* în el. Iov 32:8; 33:4 viaţă, inteligenţa este lucrarea Duhului Sfânt (termenul poate însemna simplu, vânt, aer, cf. Iov 41:16).

Uimirea poate avea de a face şi ea cu duhul, cu *ruah*, şi astfel se face că împărăteasa din Seba rămâne literal „fără suflare” la vederea înţelepciunii lui Solomon (1 Regi 10:6). *Ruah*, apoi, poate avea legătură cu personalitatea unui om: cineva poate avea un duh răbdator (Proverbe 17:27; Eclesiastul 7:8), poate fi cuprins de un duh de gelozie (Numeri 5:14); mintea (psihicul) sau sufletul (duhul) cuiva se pot „împietri” (cf. Daniel 5:20, duhul lui

Nebucadneţar s-a împietrit, adică împăratul s-a îmbolnăvit psihic); lui Dumnezeu îi place omul cu duh zdrobit (omul smerit, Psa. 51:15), etc. Dumnezeu poate da peste oameni un duh de adormire – o stare de neatenţie (Isaia 29:10), un duh de dezorientare (Isaia 19:14), sau un duh de înţelepciune (Isaia 11:2); ori un duh nou, renăscut, o conştiinţă nouă, o dispoziţie nouă (Ezechiel 36:26-17).

În mod specific, Dumnezeu poate pune Duhul Său peste profeţi, care sunt echipaţi să profeţească (Daniel, Daniel 4:8-9, 5:11, Iosif, Gen. 41:38; Balaam, Num. 24:2, Azaria, 2 Cron. 15:1, cf. Zaharia 7:12, etc.), peste preoţi în slujirea lor, peste împăraţi şi lideri locali, pentru echiparea lor pentru conducere.

De asemenea, Dumnezeu pune Duhul său peste meşteri, înţelepţi, care sunt echipaţi cu înţelepciune tehnică pentrua a construi Cortul Întâlnirii, uneltele sale şi piesele de îmbrăcăminte speciale, destinate preoţilor (Beţaleel, Oholiab, în Exod 31:2-11) sau să ghicească (Daniel).

În mod caracteristic pentru VT, Duhul poate să vină peste cineva la începutul unei lucrări, ca apoi să plece, fie datorită încheierii lucrării, fie datorită păcatului (exemple: judecătorul Samson, regele Saul). Duhul Sfânt se poate reîntoarce prin pocăinţă şi ascultare (cf. Samson). David include în psalmii săi şi rugăciunea: „nu lua de la mine Duhul tău cel Sfânt” (Psa. 51:11-12).

Duhul Sfânt este Duhul care împuterniceşte pentru lucrare, dă putere, mărturie şi viziune (Ezechiel 2:2, Mica 3:8, Zaharia 7:12, Osea 9:7?). Duhul Sfânt şi Cuvântul lui Dumnezeu sunt în legătură cu profetul; profetul lui Dumnezeu vorbeşte cuvintele lui Dumnezeu. În Isaia Duhul Sfânt este semnul major al lui Mesia şi al restaurării finale a creaţiei (Isaia 11:1-2).

În Isaia 42:1-4 Duhul este peste Mesia, Robul Domnului; pasajul este citat şi în Matei 12:8. În Isaia

61:1 Robul Domnului vorbeşte că Duhul Domnului este peste El - pasajul apare citat în Luca 4:18-21.

În perioada intertestamentară Duhul Sfânt este înţeles ca având o acţiune (lucrare) de curăţire, purificare, aşa cum se găseşte reflectat şi în scrierile de la Qumran.

Se poate observa că Duhul sfânt în VT desfăşoară atât o lucrare individuală, în viaţa unui om, cât şi una colectivă, la nivel de popor sau de omenire. De exemplu, în Geneza 6:3 este vorba de lucrarea colectivă a Duhului. În Ezechiel 37 Duhul lui Dumnezeu naşte un popor (învierea din „valea oaselor"), este o lucrare colectivă. În Ioel 2:28 Duhul Sfânt va fi turnat peste orice făptură, din nou o lucrare peste întreaga comunitate (şi este semn al vremi sfârşitului). Cf. şi Isaia 44:3.

Între simbolurile asociate cu Duhul Sfânt se pot enumera apa (apa vieţii), zborul păsării sau pasărea (cf. Gen. 1.2), vântul, focul (şi lumina sa), şi uleiul consacrării pentru slujire (sfinţire).

DUHUL SFÂNT ÎN NOUL TESTAMENT

Noul Testament surprinde momentul clarificării învăţăturii despre Duhul Sfânt prin revelaţia dată prin Isus Hristos. Apare, aşadar, o trecere de la perspectivele Vechiului Testament la precizările Noului Testament, în particular, la învăţătura despre mesianitatea şi divinitatea lui Isus, la învăţătura despre Sfânta Treime şi despre relaţia nouă între Duhul Sfânt şi credinciosul transformat prin credinţa în Isus.

În mod deosebit, perspectiva Vechi Testamentală este prezentă în evangheliile sinoptice, preocupate de sublinierea felului în care Duhului Sfânt s-a manifestat în mod semnificativ în viaţa lui Isus Mesia.

Apoi, se poate afirma că în NT trei autori scriu mai mult şi mai complex despre Duhul Sfânt decât ceilalţi, anume Luca, Ioan şi Pavel. Fiecare are sublinierile sale aparte, dar, pe ansamblu, teologiile lor sunt compatibile

şi complementare. Luca furnizează o perspectivă istorică asupra lucrărilor Duhului Sfânt în timpul lui Isus şi al apostolilor, Ioan prezintă mai în detaliu învăţătura lui Isus însuşi asupra Duhului Sfânt, iar Pavel se ocupă, în special, de lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios.

Prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt în viaţa creştinului şi în cea a Bisericii sunt esenţiale pentru existenţa lor. Biserica nu ar putea exista fără Duhul Sfânt, iar creştinul nu ar fi reînnoit în viaţa sa spirituală, fără Duhul Sfânt. De asemenea, nu se poate vorbi de o existenţă propriu-zisă, distinctă, a Bisericii înainte de coborârea Duhului Sfânt la Cincizecime (sărbătoarea primelor roade, sau, în tradiţia românească, Rusaliile, cf. Fapte 2).

Evangheliile sinoptice

Caracteristic evangheliilor sinoptice este prezentarea Duhului Sfânt în relaţie cu lucrarea mesianică a lui Isus. Până la un punct ele dau acelaşi tip de mărturie despre Duhul Sfânt, dar, se pot observa şi deosebiri: Marcu este mai restrâns în informaţii, mai direct, Matei şi Luca au o prezentare mai complexă, incluzând date despre naşterea din fecioară, precum şi alte detalii, iar Luca, în mod specific, are multe accente proprii, descriptive, prin care arată cum se desfăşura predicarea, închinarea şi misiunea creştină în primul secol după Hristos.

MATEI ŞI MARCU

Matei menţionează de la început conceperea lui Isus prin puterea Duhului Sfânt („la Duhul Sfânt”, 1:18, 20; în mod asemănător şi Luca 1:35). Conceperea divină a lui Isus este o temă care s-a impus în mod clar şi trebuia consemnată, deşi (şi, poate, tocmai pentru că...) evanghelia după Marcu nu o aminteşte, iar Ioan găseşte o altă cale de a afirma divinitatea lui Isus (Logosul divin se întrupează, Ioan 1.1-18).

Apoi, trebuie remarcat că toate evangheliile includ la începutul lor pasaje despre mărturia lui Ioan Botezătorul cu privire la Mesia. Ioan Botezătorul a avut un mesaj distinct despre Hristos spunând că acesta va fi cel care botează cu Duhul Sfânt şi cu foc (Mt. 3:11; Lc. 3:16; Mc. 1:8 nu are referinţă la foc, ci doar la Duhul Sfânt). Deşi i s-au căutat diverse înţelesuri, sintagma „Duh Sfânt şi foc" poate fi o hendiadă, adică o formulare cu înţeles unic, deşi este exprimată prin doi termeni (un singur concept prin doi termeni). În acest sens, Ioan nu vesteşte doar venirea vremii din urmă, a eshatonului, dar şi caracterul divin al lui Isus (doar Dumnezeu putea dispune de manifestarea Duhului Sfânt), precum şi faptul că această vreme din urmă aduce cu ea o judecată (asocierea cu focul înseamnă o judecată peste Israel şi, posibil, şi peste neamuri, cf. Mt. 3:12, 7:19, Mc. 9:48, 49; In. 14:6 etc.).

Excursus despre expresia *en pneumati*

Matei 3:11 afirmă că Ioan botează cu apă sau în apă (*en hudati*), spre pocăinţă (*eis metanoian*), pe când Isus va boteza cu Duhul Sfânt şi foc – sau în Duhul Sfânt (*en pneumati*) şi cu (sau „în") foc (*kai puri*). Şi Ioan are un pasaj asemănător (In. 1:33), care compară botezul ioanin cu apă – sau în apă (*en hudati*) cu cel al lui Isus, în Duhul Sfânt (*en pneumati*). Trebuie remarcată folosirea dativului care are şi sens locativ şi sens instrumental, cu alte cuvinte se are în vedere atât locaţia (scufundarea în apă sau în Duh), precum şi instrumentul (botezul cu apă şi, respectiv, botezul cu Duh). Uneori, ca în cazul de mai sus se foloseşte şi prepoziţia în (*en*), care cere dativul şi are sens cu precădere locativ (ar mai putea avea sens temporal, etc., dar în alte ocazii). Într-un oarecare contrast, în Fapte 1:5, 10:47, 11:16, se face o distincţie între botezul lui Ioan, cu apă (*hudati*, fără prepoziţia *en*, ci folosind dativul instrumental), şi botezul în Duhul Sfânt (*en pneumati*, cu prepoziţia *en*, cu dativul locativ, dar şi cu nuanţă instrumentală). Cu alte cuvinte s-ar putea face două precizări importante: există o tendinţă de a face o anumită deosebire între botezul în Duhul

Sfânt, care implică scufundare şi regenerare (mereu cu prepoziţia *en*, adică în), şi botezul în apă sau prin apă (descris atât prin prepoziţia *en*, cât şi simplu, fără prepoziţie, doar prin cazul dativ cu înţeles instrumental), care este simbolic şi nu implică neapărat regenerarea, deşi o simbolizează; traducerea prepoziţiei *en* prin prepoziţia *cu* este discutabilă, fiind de preferat prepoziţia *în*, ca o referinţă mai clară la semnificaţia şi efectele speciale ale regenerării aduse de botezul în Duhul Sfânt. În mod similar Luca 3:16 botezul cu Duh Sfânt şi cu foc este este menţionat ca *baptisei en pneumati hagio kai puri*, traducerea cea ai apropiată de original fiind „va boteza în Duhul Sfânt şi foc" (prezenţa hendiadei cere aceeaşi prepoziţie, iar o distincţie teologică între cei doi termeni va sublinia şi folosirea – nefolosirea prepoziţiei *en*; pentru cei mai mulţi autori însă, acest botez „cu Duhul Sfânt şi cu foc", este foarte probabil, o hendiadă).

De remarcat că botezul creştin cu Duhul Sfânt este un botez regenerativ, făcut întotdeauna *în* Duhul Sfânt, prin cufundare în prezenţa Duhului, care este legat de naşterea din nou şi nu are un caracter repetitiv, în viaţa unui creştin, fiind mai degrabă unul făcut o dată pentru totdeauna. Experienţele asociate cu acest botez au şi ele o natură, unică, permanentă, nu repetată: botezul *întru* sau *înspre* moartea Domnului Isus (*dia baptismos eis ton thanaton*, Romani 6:4; apare identificarea cu El şi cu moartea Sa); botezul *cu privire la* numele lui Isus (*epi tou onomati Iesou*, Fapte 2:38; sau în numele lui Isus); botezul *întru* numele Tatălui, al lui Isus, şi al Duhului (*eis to onoma*, etc., Matei 28:19). Botezul lui Ioan era unul cu apă, spre pocăinţă, ca să vină Mesia; botezul creştin este unul cu apă, din cauză că Mesia a venit, şi care mărturiseşte botezul specific făcut nouă de către Isus în Duhul Sfânt spre regenerare şi renaştere, în momentul credinţei.

Ca atare, prezenţa Duhului Sfânt în creştini – prin botez cu apă şi Duhul sfânt, este legată de credinţa în Hristos. Într-adevăr, nimeni nu poate recunoaşte pe Isus ca Domn, fără să aibă deja Duhul Sfânt, adică fără să recunoască domnia lui Isus prin Duhul Sfânt (1 Cor. 12:3). În NT nu se vorbeşte nicăieri despre experienţa

> unui botez secundar cu Duhul Sfânt care să aibă un caracter complementar, iniţiatic, sau de o profunzime spirituală mai mare. Există doar un botez cu Duhul Sfânt, sau în Duhul Sfânt, asociat cu credinţa în Isus şi care comunică un nou început, înnoirea duhovnicească, naşterea din nou (imaginea botezului, ca scufundare şi ridicare, denotă un nou început – cf. Duhul deasupra apelor în Geneza, potopul lui Noe, trecerea prin Marea Roşie, norul lui Dumnezeu asupra taberei lui Israel, în pustie, etc.). În afară de acesta, în NT se vorbeşte despre o roadă a Duhului Sfât, despre darurile Duhului Sfânt, şi despre plinătatea Duhului Sfânt, dar nu despre un al doilea botez cu semnificaţie specială.

După referinţele legate de naşterea lui Isus şi de predicarea mesianică a lui Ioan Botezătorul, evangheliile sinoptice menţionează, mai departe, un alt corp comun de situaţii semnificative în ce priveşte prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt, între care: botezul lui Isus, ispitirea Sa, discutarea hulei împotriva lui Isus şi împotriva Duhului Sfânt, minunile lui Isus şi scoaterea duhurilor demonice, inspiraţia scripturii şi predicarea, problema mărturiei în timpuri de prigoană etc.

Duhul Sfânt este prezent la botezul lui Domnului Isus (Mt. 3:16; Mc. 1:10; Lc. 3:22), una din situaţiile în care Sfânta Treime este prezentă ca atare, în evangheliile sinoptice: Isus este botezat, Tatăl îşi dă mărturia despre Fiul preaiubit, iar Duhul se manifestă sub forma fizică a unui porumbel (Marcu şi Matei precizează „ca un” porumbel, *hos*; Luca adaugă „în chip trupesc (*somatikos*), ca un...”). Trebuie precizat că această manifestare fizică nu înseamnă întrupare, ci doar asemănare. Sfânta Treime s-a întrupat doar prin Fiul, în persoana lui Isus Hristos. De asemeni, există aici un paralelism cu Geneza, când Duhul Sfânt se găseşte deasupra apelor, mişcându-le cu bătaia suflării sale, asemănător unei păsări care zboară deasupra apei. Simbolul Duhului Sfânt ar fi, aici,

dublu: El este simbolizat şi de apa botezului, dar şi de prezenţa porumbelului.

Duhul Sfânt este menţionat, apoi, în contextul ispitirii lui Isus: Duhul Sfânt este cel care Îl conduce în pustie, imediat după botez (Marcu are expresia cea mai radicală: îl aruncă, îl determină, îl obligă, *exballei,* Mc. 1:12). Marcu doar menţionează ispitirea, pe când Luca şi Matei o descriu mai în detaliu. De remarcat că la ispitire, Duhul Sfânt este cel ce are iniţiativa, El conduce, are personalitate. Duhul Sfânt Îl obligă pe Isus la test, şi organizează ispitirea lui. Există aici un anumit paralelism, prin contrast, între călăuzirea Duhului – spre bine, chiar dacă la testare, şi ispitirea înfăptuită de Diavolul – îndreptată spre rău. În final, după ce a ieşit biruitor asupra ispitirilor, Isus este slujit de îngeri.

Duhul însoţeşte lucrarea lui Isus: El este prezent în toate minunile, vindecările şi scoaterea duhurilor necurate (Mt. 12:28).

Duhul Sfânt ajunge să fie referinţă de seamă în judecarea felului în care scoate Isus duhurile rele (Mt 12.22-37; Mc 3.20-27; Lc 11.14-23). Isus are putere prin Duhul Sfânt asupra celor posedaţi, dar iudeii îl acuzau că scoate demonii prin puterea prinţului demonilor, Baalzebub. Hula împotriva Duhului Sfânt[65] s-ar putea defini astfel: ea are loc atunci când cineva vede lucrările făcute prin puterea Duhului, dar le atribuie puterilor demonice (Matei 10:25; 11:24-27; Marcu 3:22). Unii comentatori sunt şi mai radicali: hula împotriva Duhului ar putea reprezenta păcatul prin care cineva a văzut lucrările Duhului Sfânt prin Isus şi, totuşi, le-a atribuit puterilor demonice, deşi era evidentă puritatea şi harul

---

[65] Hulă sau blasfemie. La origine, a blasfemia însemna a distruge un obiect sacru, folosit în Templu, după ce i-a trecut perioada de folosire şi când nu mai putea fi dedicat vreunui uz profan, sub demnitatea primei folosinţe. Cu alte cuvinte, însemna a arunca, a dispreţui, a sorti ceva distrugerii.

divin care îl înconjurau pe Mântuitor (în cazul acesta, un asemenea păcat nu îl puteau face decât contemporanii nesinceri ai lui Isus).

Pentru unii, hula împotriva Duhului Sfânt ar putea fi echivalentă cu respingerea sau pierderea mântuirii. Faptul că această hulă nu poate fi iertată arată gravitatea nesincerităţii şi a respingerii lui Isus. Este posibil să însemne lipsa veşnică de iertare – şi pedeapsă veşnică, sau să însemne că, şi dacă s-ar pocăi de aşa ceva, un om tot va fi pedepsit într-un fel, pe pământ, pentru că şi-a permis să vadă mărturia Duhului în Isus şi totuşi să dea interpretări false, nesincere (în acest caz, pedeapsa nu ar avea o valoare veşnică).

În final, Duhul Sfânt este Cel care inspiră Scriptura (Marcu 12:36, Matei 22:43). De asemeni, deşi nu apare în Marcu, Duhul Sfânt este cel ce dă răspuns şi cuvânt de apărare celor credincioşi, când vor fi persecutaţi (Matei 10:18-20, Luca 12:11-12; o interesantă paralelă la textul ioanin care spune că Duhul vă va aduce aminte ce v-am învăţat, etc., cf. Ioan 14:26).

În mod particular, în Matei 28.19[66], este menţionată formula trinitară pentru botez (în numele Tatălui, Fiului şi al Duhului Sfânt), ceea ce indică faptul că unul din începuturile învăţăturii despre divinitatea şi dumnezeirea Duhului Sfânt se află chiar în învăţătura lui Isus.

LUCA ŞI ACCENTELE SALE DESPRE DUHUL SFÂNT

Învăţătura despre Duhul Sfânt este o temă majoră şi în Luca-Fapte. La nivelul evangheliei, Luca urmăreşte

---

[66] Unii teologi au susţinut că acest text este adăugat mai târziu în evanghelia după Matei, dar nu există nici un fel de dovadă în acest sens (cf. F. C. Conybeare, „The Eusebian Form of the Text of Mt. 28:19,” *ZNW* 2 (1901): 275-88; vezi şi B. J. Hubbard, *The Matthean Redaction of a Primitive Apostolic Commissioning,* **SBLDS** 19, 163-64, 167-75; J. Schaberg, *The Father, the Son, and the Holy Spirit,* **SBLDS** 61, 27-29.

accentele şi textele sinoptice, în general, dar vine şi cu numeroase alte pasaje, cu detalii şi precizări specifice.

De la bun început, în naraţiunile naşterii şi copilăriei lui Isus, Duhul Sfânt apare implicat în anunţarea şi conceperea (zămislirea lui Isus) în trupul Mariei (1:35), precum şi în anunţarea naşterii şi misiunii lui Ioan Botezătorul (1:15-17). Apoi, în anunţarea naşterii lui Isus, dar şi a celei a lui Ioan, se precizează despre mai multe personaje, cum sunt Zaharia, Elisabeta, Maria, Simon, că au vorbit plini de Duhul Sfânt (Luca 1:41, 47, 67; 2:25-27).

Duhul Sfânt este prezent la botezul Domnului Isus: Până acum Duhul sfânt era înţelepciune, suflare de viaţă, dar aici apare în chip de porumbel (Luca 3:22; Luca spune ca Duhul a aparut în chip trupesc, *somatikos*, sub forma unui porumbel)[67]. Această imagine, imaginea unei păsări, face referire implicită la Geneza 1:2 unde Duhul se mişca deasupra apelor (verbul „se mişca" este cel care exprimă mişcare unei păsări care învolbura apele cu bătaia aripilor ei (gr.: *epefereto epano tou hudatos*, evr.: *merahefet hamaim al-pnei*) La botezul lui Isus, Duhul Sfânt este prezent peste apele Iordanului aşa cum a fost peste apele de la creaţie; paralela indică spre limbajul şi evenimentul creaţiei. Ideea care reiese din limbajul şi imagistica acestor mărturii este că naşterea şi botezul Domnului Isus sunt de magnitudinea creaţiei.

Duhul Sfânt este apoi prezent la ispitirea Domnului Isus. Duhul Sfânt îl determină pe Isus să meargă în deşert, ca să fie testat la fel cum l-a supus Dumnezeu şi pe Adam la un test al ascultării şi credincioşiei (4:1, Isus este dus de Duhul Sfânt în pustie, să fie ispitit, şi se întoarce de acolo plin de Duhul Sfânt, 4:14. Matei 4:1 şi Marcu 1:12 arată că Isus a fost dus de Duhul să fie

---

[67] Luca foloseşte termenul *soma* nu *sarx*, carne, pe care îl foloseşte Ioan despre întruparea lui Isus, cf. Ioan 1:14. Duhul nu se întrupează biologic ca porumbel, ori în fiinţa unui porumbel, ci El apare sub *forma fizică* unui porumbel.

ispitit, dar nu comentează nimic despre întoarcerea sa în puterea Duhului).

Duhul Sfânt este din nou menţionat, programatic, la inaugurarea lucrării Domnului Isus, în predica din Luca 4:18, unde Isus citeşte un pasaj din Isaia.

Ca şi în Matei şi Marcu, Duhul Sfânt este amintit în Luca în legătură cu lucrarea de exorcizare. Toate evangheliile sinoptice menţionează că Isus este acuzat că scoate draci cu duhul lui Belzebul, iar, ca răspuns, Isus vorbeşte despre blasfemia (hula) împotriva Duhului Sfânt (Matei 12:24-27, cf. 10:25; Marcu 3:22; Luca 11:15-19, 12:10). În toate cele trei evanghelii, blasfemia împotriva Duhului Sfânt este discutată în mod clar în legătură cu atribuirea lucrărilor lui Isus, prin ipocrizie şi necredinţă, nu Duhului Sfânt, ci puterii lui Beelzebul. În mod specific, Luca 12:10.12 pune în continuarea acestui subiect, încrederea că Duhul va da cuvânt de apărare credincioşilor, atunci când vor trece prin persecuţii.

În Luca 10:21, Isus se bucură în Duhul Sfânt. Isus dă învăţătură prin Duhul Sfânt. Apoi, Duhul Sfânt apare ca putere şi călăuzire în timp de persecuţie. În Luca 12:12, Marcu 13:11, Matei 10:19-20, Duhul Sfânt dă mesaj. Duhul Sfânt este dat ca răspuns la rugăciune, cf. în Luca 11:13 unde Tatăl dă Duhul Sfânt (în Matei 7:11, Tatăl va da lucruri bune celor ce i le cer). Luca înţelege că Dumnezeu Tatăl dă Duhul Sfânt celor care i-l cer, nu este vorba de plinătatea Duhului sfânt sau de vreun botez cu Duhul Sfânt

Luca consemnează cuvintele lui Isus cu privire la Duhul Sfânt care este promis în Luca 24:49 (implicit: expresia folosită este „putere") şi în Fapte 1:8, unde Duhul este amintit explicit, cu nume, dar şi cu sublinierea ideii de „putere".

CONCLUZII DESPRE PNEUMATOLOGIA SINOPTICĂ

Principalele referinţe la Duhul Sfânt din evangheliile sinoptice urmează o schemă istorică şi mesianică. Pe

deoparte, se pleacă de la predicarea lui Ioan botezătorul care anunţă că Isus va boteza cu Duhul Sfânt (şi cu foc) şi se continuă cu acele menţiuni care subliniază importanţa Duhului în lucrarea mesianică a lui Isus (botez, ispitirea din pustie, predicare, minuni, exorcizări, inspiraţia profeţilor din VT). Perspectiva persecuţiei celor credincioşi oferă ocazia unei noi încurajări, bazate pe încrederea că Duhul sfânt le va da cuvinte înţelepte de apărare.

Se poate observa un corp comun de referinţe, centrat pe evanghelia lui Marcu, la care se adaugă referinţele speciale, mai ales din partea lui Matei şi Luca.

În particular, atât Matei cât şi Luca îşi încep evangheiile cu sublinierea naşterii lui Isus prin conceperea sa în trupul fecioarei Maria, prin puterea Duhului Sfânt (Matei 1; Luca 1-2). Din acest punct de vedere, merită spus că Isus este a treia persoană creată într-un mod aparte, în istoria omenirii: Adam a fost creat direct, Eva a fost luată din coasta lui Adam, Isus a primit un trup conceput în şi din trupul Mariei (cu participarea Duhului, dar fără intervenţia lui Iosif). Astfel, conceperea lui Isus este un eveniment de magnitudinea creaţiei. Isus este născut fără păcat, prin implicarea specială a Duhului Sfânt (în vreme ce, omenirea trăia într-o epocă de retragere a Duhului Sfânt, cf. Geneza 6:3).

Referinţa trinitară explicită din Matei 28.18-20 trebuie inclusă, cu siguranţă, ca o adăugire finală la seria de referinţe despre Duhul Sfânt din sinoptici, deşi nu explică foarte multe despre natura şi lucrarea acestuia.

Deşi învăţătura despre Duhul Sfânt din evangheliile sinoptice pare restrânsă ca subiecte şi clară ca succesiune de teme (lucrarea Duhului Sfânt are înţeles mesianic indicând că Isus este Hristos şi implicaţii colective, referitoare la judecata lui Israel şi cuprinderea neamurilor), situaţia de fapt este un pic mai complicată, deoarece Luca, în special, prin corpusul său Luca-Fapte, dezvoltă teme diferite de ceilalţi (plinătatea cu Duhul

Sfânt, problema cererii şi acordării Duhului de către Tatăl pentru cei credincioşi, promisiunea unei revărsări speciale de putere, după învierea şi înălţarea lui Isus).

Ioan despre Duhul Sfânt

Ioan în este şi el preocupat în mod special de identitatea Duhului Sfânt. În evanghelia lui Ioan, Duhul Sfânt este meţionat ca o persoană de gen masculin (cu pronumele masculin de depărtare *ekeinos*, acela, deşi în greacă *pneuma* este un substantiv de gen neutru). La început, există un punct comun cu Evangheliile sinoptice, în menţionarea Duhului Sfânt la botezul lui Isus şi în predicarea lui Isus. Curând, însă, Ioan aduce propriile sale sublinieri.

DUHUL SFÂNT ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Aşa cum s-a întâmplat şi în evangheliile sinoptice, şi în Ioan una din primele referinţe la Duhul Sfânt este cea privitoare la predicarea lui Ioan Botezătorul, Ioan 1:32-34. Ioan dă o explicaţie mai detaliată, unică, privitoare la coborârea Duhului peste Isus: se aminteşte clar că Ioan Botezătorul nu doar a observat fenomenul (Duhul ca un porumbel, etc.), ci a fost avertizat de Dumnezeu dinainte cu un cuvânt profetic despre detaliile evenimentului: va vedea Duhul venind şi oprindu-se asupra cuiva, şi acela este cel ce botează cu Duhul Sfânt (1:32-34). Precizarea este importantă şi deschide o fereastră de înţelegere a felului în care Ioan Botezătorul l-a identificat pe Isus ca Mesia. Tot Ioan Botezătorul mărturiseşte în Ioan 3:34 că lui Isus Mesia, Dumnezeu îi dă Duhul deplin, fără limitări.

În continuare, Ioan redă învăţătura lui Isus despre Duhul Sfânt prin citarea unui număr de dialoguri esenţiale purtate de mântuitor cu diverse persoane, femei şi bărbaţi, apostoli şi ucenici, şi iudei.

În capitolul 3, Ioan arată învăţătura lui Isus despre Duhul Sfânt în dialogul său cu Nicodim. Isus subliniază

rolul regenerator al Duhului - un subiect caracteristic evangheliei lui Ioan. Un maestru al cuvântului, Ioan subliniază jocul de cuvinte duh-vânt (paralelism antitetic: ambele fiind descrise prin acelaşi cuvânt în limba greacă, *to pneuma*). Duhul este insondabil şi imprevizibil ca vântul (3:34). Isus subliniază că, pentru a intra în Împărăţia lui Dumnezeu, cineva trebuie să se nască din apă şi din Duh (3:5) una şi aceeaşi experienţă (posibil o *hendiadă*, un singur concept; plecând de aici, se simte constant înclinaţia lui Ioan – a lui Isus, spre perechi de termeni în antiteză sau paralelism normal). Menţionarea prezenţei apei şi a Duhului face trimitere la Geneza unde omul este creat din pământ şi i se suflă Duh de viaţă. Condiţia a fost interpretată însă în diferite feluri: ca o referinţă la botez (duh şi apă), la un contrast între naşterea naturală (apă, lichid amniotic) şi cea spirituală (din duhul), sau ca o referinţă la creaţie. Pe de altă parte, în Ioan apa este asociată destul de clar cu Duhul sfânt, ca imagine (4:11, 13-14; 7:38; cf. 1In 5:6). Conform vocabularului lui Pavel (Tit 3:5), apa ar putea fi Cuvântul lui Dumnezeu.

Al doilea dialog care prezintă lucrarea Duhului este cel dintre Isus şi femeia samariteancă, în Ioan 4. Duhul Sfânt este Cel care asigură închinarea adevărată (Ioan 4:23, 24). Esenţa închinării este închinarea „în Duh şi adevăr” (paralelism conceptual). Închinarea adevarata se face la nivel duhovnicesc, nu geografic, pe munţii unde se află temple (Sion sau Samaria). Un motiv suplimentar pentru o astfel de închinare este acela că natura lui Dumnezeu însuşi este spirituală („Dumnezeu este duh”, 4:24, cf. 4:23), o afirmaţie care se aplică întregii Sfinte Treimi.

Un al treilea dialog despre Duhul Sfânt are loc în Ioan 6, între Isus şi iudei, cu ocazia hrănirii miraculoase a mulţimilor. În 6:42 mulţimea a priceput că Isus se identifică cu Dumnezeu şi se întreabă dacă nu este El fiul lui Iosif. În 6:63 se subliniază *antiteza Duh-carne*: carnea

care nu poate genera (naşte) decât carne, nu foloseşte la nimic, cuvintele lui Isus sunt „duh şi viaţă” (o nouă pereche de termeni în paralelism conceptual).

Este interesant apoi felul în care Ioan se referă la ziua Cincizecimii în Ioan 7:37-39, la Sărbătoarea Corturilor (Sukkot), când se vărsa apă peste altar, în amintirea pelerinajului prin pustiul Sinai, când Dumnezeu însuşi a dat hrană şi apă lui Israel. Isus se prezintă pe sine ca dătătorul apei vii, care ajunge să formeze un izvor înăuntrul celui credincios (literal, gr. *ek tes koilias autou*, din pântecul lui). Ioan face o teologie complexă în 7:39, explicând paralelismul apă vie – Duh (se referă la Duhul Sfânt), modalitatea de primire a Duhului în viitor (prin credinţă), şi temeiul începerii acestei dispensaţii a Duhului, anume învierea şi înălţarea lui Isus (glorificarea lui). Ioan reuşeşte să se refere atât la momentul credinţei creştinului, cât şi la ziua Cincizecimii, când a fost dat Duhul ca semn al începerii perioadei Bisericii. În privinţa aceasta, precizarea lui Ioan se aseamănă cu Luca 24:49 şi Fapte 1:8 şi constituie o dovadă a felului în care Isus a anticipat darea Duhului în ziua Cincizecimii, şi de felul în care ucenicii au reţinut învăţătura, chiar dacă, foarte probabil, au înţeles-o doar mai târziu.

Ar fi momentul, aici, de a aminti referinţa din Ioan 20:19-23, unde este vorba din nou despre o „dare” a Duhului Sfânt, atunci când Isus, după înviere, suflă asupra ucenicilor din camera de sus şi le spune „luaţi Duh Sfânt”. Evenimentul este diferit de Cincizecime şi nu este vorba de coborârea Duhului – pentru că Isus nu a fost glorificat încă, nu fuses încă înălţat (cf. In. 7:39). Insuflarea de Duh Sfânt din Ioan 20 devine, astfel, o încurajare specială a ucenicilor în condiţiile persecuţiei de după înviere, când aceştia devin, implicit, martori importanţi ai învierii lui Isus.

Cu precădere însă Ioan caracterizează Duhul Sfânt şi lucrarea Lui în dialogul cu ucenicii săi din capitolele 14-

16. Aici Duhul Sfânt este prezentat ca un alt mângâietor (*parakletos*), după Isus – care este primul mângâietor sau încurajator (14:16, 17, 26). Venirea lui are loc la rugămintea lui Isus şi este dat de Dumnezeu Tatăl (trimis, 14:26).

Duhul sfânt este Duhul Adevărului (14:16-17), el rămâne în veac (atenţie la legătura dintre Duhul Sfânt şi tema adevărului în Ioan). Duhul Sfânt instaurează un alt regim de funcţionare a comuniunii dintre Dumnezeu şi om, o altă dispensaţie. El „rămâne în veac", nu ca în VT unde se retrăgea la un moment dat, sau se putea retrage. El nu poate fi primit de lume, atenţionează textul, pentru că nu îl vede şi nu îl cunoaşte (cf. atenţionarea dată lui Nicodim în Ioan 3: Duhul este ca vântul, greu de văzut şi de anticipat).

Ioan atrage atenţia că Duhul Sfânt este o Persoană şi intenţionat se referă la El cu pronumele demonstrativ masculin *acela* (*ekeinos*), care poate fi tradus şi printr-un pronume personal – El (14:26, cf. şi 16.8, 14).

Relaţia dintre Isus şi Duhul Sfânt este foarte interesant descrisă în 14:26. Isus a spus despre Duhul: „El vă va învăţa toate şi vă va aduce aminte tot ce v-am spus Eu". Duhul se concentrează pe Isus: aduce aminte ce a spus el, îl proslăveşte. Dar face şi alte lucruri, de exemplu, descoperă ucenicilor lucrurile viitoare.

Ioan are o contribuţie majoră la înţelegerea relaţiei pe care Tatăl şi Isus o au cu Duhul Sfânt, în legătură cu „trimiterea" Duhului Sfânt. Astfel, Tatăl trimite Duhul Sfânt – datorită Fiului. Fiul şi el, îl roagă pe Tatăl ca să îl trimită pe Duhul Sfânt. Dar şi Fiul îl trimite (15:26), însă el îl trimite mai departe, aşa cum l-a primit de la Tatăl (Duhul purcede numai de la Tatăl, cf. 15.26, nu şi de la Fiul, dar vine prin Fiul şi Fiul îl poate da mai departe). Isus are şi el, deci, o contribuţie în trimiterea Duhului Sfânt (cf. clauza *filioque*). În mod fundamental însă aceste două relaţii, Tată – Duhul Sfânt şi Fiul – Duhul Sfânt, nu se suprapun. Dacă s-ar suprapune,

atunci s-ar pierde distincţia dintre persoanele Sfintei Treimi. O bună înţelegere a acestor deosebiri ne ajută să vedem unitatea în distincţie a Fiinţei divine.

Se poate observa, deci, cum există în evanghelia după Ioan o prezentare interesantă, descriptivă, nu sintetică, a Sfintei Treimi. Teologia Sfintei Treimi exista deci, de timpuriu; ea apare în NT, dar nu este formulată explicit, sintetic, şi nu este formulată exhaustiv, decât mai târziu, în secolele 4-6.

Relaţia specială dintre Fiul şi Duhul Sfânt este explicitată în continuare, arătându-se că Duhul nici nu poate veni (nu poate fi trimis), dacă mai întâi Fiul divin nu pleacă (de pe pământ, i.e. nu este înălţat la ceruri), Ioan 16:7. De asemenea, el îi va călăuzi pe creştini „în tot adevărul". Activitatea Duhului este centrată pe mărturia despre Fiul divin, pentru că el va vorbi nu de la sine, ci din cele ce aude, va descoperi lucrurile viitoare şi îl va glorifica pe Fiul, revelând oamenilor lucrurile care aparţin Fiului şi Tatălui (16:13-15). Această focalizare a mărturiei şi revelaţiei Duhului pe fiinţa şi lucrarea Fiului este o caracteristică majoră, un fel de discreţie a Duhului în favoarea Fiului şi a Tatălui.

Lucrarea de convingere sau de judecată sufletească pe care o realizează Duhul în fiinţa omenească este descrisă în mod memorabil în 16:8-11, prin trei caracteristici majore: a. Duhul dovedeşte lumea vinovată în ce priveşte păcatul, exprimat suprem prin lipsa de credinţă în Fiul divin, b. în ce priveşte dreptatea, a cărei câştigare de către Hristos este evidentă, pentru prin Duhul Isus va învia şi se va înălţa la Tatăl, şi c. în ce priveşte judecata, pentru că Duhul va face clar că stăpânitorul acestei lumi este judecat. Întreaga descriere are loc înainte de crucificarea lui Isus, ceea ce arată că în apropierea Pătimirii pe cruce, Isus a explicat destul de amănunţit semnificaţia evenimentelor ce vor veni. Desigur, el nu a fost înţeles deplin de ucenici, la momentul vorbirii, dar a fost înţeles ulterior, după consumarea învierii şi înălţării.

În concluzie, evanghelia după Ioan accentuează învăţătura lui Isus despre Duhul Sfânt, îl descrie pe acesta din urmă cu un limbaj de persoană, nu de putere, şi explică relaţia dintre Isus şi Duhul Sfânt, după cum şi elemente caracteristice ale lucrării interioare a Duhului lui Dumnezeu în fiinţa omenească (regenerare, judecată, înnoire, călăuzire).

DUHUL SFÂNT ÎN 1 IOAN

Duhul Sfânt apare menţionat ca atare doar în 1 Ioan 4-5. Prima epistolă a lui Ioan pare, astfel, să se refere mai mult la Fiul şi la Tatăl, decât la Duhul Sfânt.

Cu toate acestea, există câteva referinţe implicite şi înainte de capitolele 4-5, anume cele care amintesc de „ungerea” primită din partea lui Dumnezeu. 1 Ioan 2:20 afirmă că acei ce sunt credincioşi au primit „ungerea” din partea Celui Sfânt şi, de aceea, ştiu toate lucrurile (care ţin de adevăr, de deosebirea minciunii şi a învăţătorilor falşi, etc.). 1 Ioan 2:27 reia tema, afirmând că această ungere primită de la Dumnezeu rămâne în cei credincioşi şi îi învaţă tot ce este necesar ca să deosebească învăţătura bună şi adevărată, să fie perseverenţi în credinţă.

Mai departe, Ioan menţionează direct prezenţa Duhului Sfânt, arătând că Dumnezeu ne-a dat Duhul ca semn că între El şi noi există o relaţie de comuniune, de ascultare a poruncilor lui (1 Ioan 3:24). Rămânerea reciprocă a lui Dumnezeu în noi şi a noastră în Dumnezeu este evidentă prin faptul că ne-a dat din Duhul Său (4:13).

În 4:2-3, 6, 1 Ioan dă un test despre recunoaşterea identităţii Duhului lui Dumnezeu: orice duh care mărturiseşte că Isus a venit în trup este din Duhul lui Dumnezeu; în 4:3, orice duh care nu-l mărturiseşte pe Isus, nu este de la Dumnezeu, ci este duh de profet mincinos şi este în legătură cu duhul lui Antihrist în 4:6, cine îl cunoaşte pe Dumnezeu ne ascultă (pe apostoli, sau

poate, în general, pe credincioşii bazaţi pe Scriptură, prin contrast, „cine nu este de la Dumnezeu nu ne ascultă”).

Ultima referinţă face parte din afirmaţiile trinitare din capitolul 5:6-8. Duhul mărturiseşte despre jertfa lui Isus şi despre naşterea din nou a creştinului fiindcă Duhul este adevărul (5:6 şi, astfel: „trei dau mărturie: Duhul, apa, şi sângele, şi aceştia trei sunt una” (5:7-8). Precizarea este făcută în legătură cu 5:6, unde se spune despre Isus că a venit cu apă şi cu sânge, o referinţă probabilă la botez şi la jertfă (iertare, legământ), ambele importante în obţinerea şi proclamarea mântuirii, a iertării (lucrarea completă este a lui Isus; Ioan Botezătorul a venit doar cu apă, cu botezul pocăinţei, şi fără sânge, adică fără jertfă).

1 Ioan 5:7 conţine o adăugire din sec. 4: „Căci trei sunt care mărturisesc în cer: Tatăl, Cuvântul şi Duhul Sfânt, şi aceşti trei una sunt” (versetele apar în Textus Receptus, unde sunt introduse mai târziu din tradiţia latină, şi nu sunt prezente în manuscrisele vechi alte NT din limba greacă, nici în cele vechi de limbă latină).[68]

În afară de aceste versete, mai poate exista o referinţă implicită la Duhul Sfânt în epistolele lui Ioan, anume în 3 Ioan 12, „Adevărul mărturiseşte despre Dimitrie”, unde Adevărul poate fi un nume pentru Duhul Sfânt (sunt cunoscute perechile de termeni ioanini „Duh şi adevăr”, „Duhul adevărului”).

---

[68] Bruce M. Metzger, *A Textual Commentary to the NT, ed.2, 2002, Deutsche Biblische Gesellschaft*, Stuttgart, 647-651, idem, *The Text of the New Testament,* 101 f.; cf. Ezra Abbot, “I. John v. 7 and Luther’s German Bible,” in *The Authorship of the Fourth Gospel and Other Critical Essays* (Boston, 1888), 458–463. Doar 8 manuscrise greceşti îl conţin: 2318, din sec. 18; 61, 428, 636, 918 din sec. 16; 88, din sec 14; 221, din sec. 10; în limba latină apare cel mai devreme în tratatul *Liber Apologeticus*, 4, din sec. 4, al lui Priscillian sau Instantius).

DUHUL SFÂNT ÎN APOCALIPSA

În Apocalipsa, Duhul Sfânt apare amintit în mai multe modalităţi, începând cu precizările despre experienţa lui Ioan (eram în Duhul, am fost în Duhul, am fost dus de Duhul), şi continuând cu imagini şi metafore privitoare la prezenţa lui Dumnezeu în lume (făclii, stele, ochi, etc.).

Apoc. 1:10, prima referinţă cu privire la Duhul Sfânt - ,,eram în Duhul", indică o stare de închinare sau de răpire, de extaz. Duhul Sfânt este mediul care asigură întreaga viziune.

În capitolele 2 şi 3, Duhul apare cu o autoritate asemănătoare celei a lui Isus, deoarece toate mesajele mântuitorului înviat se încheie cu expresia standard ,,cine are urechi, să asculte ce spune Bisericilor Duhul", ceea ce arată că întreaga viziune este pusă sub autoritatea Duhului Sfânt. Mântuitorul Isus dictează, Ioan scrie, Duhul încheie mesajele cu autoritate divină (Bisericile să asculte ce spune Duhul, etc.). Se observă legătura dintre Isus şi Duhul Sfânt.

În Apoc. 3:1 (cf. 4:5, 5:6), Isus este prezentat ca cel care are cele 7 duhuri ale lui Dumnezeu şi nu poate fi evitată paralela din 1.13, 16, 20, unde Isus ţine în mână cele 7 stele şi stă în mijlocul celor 7 sfeşnice de aur; aceeaşi expresie apare şi în capitolele 4 şi 5 (4:5, 5:6), pregătind viziunea de mai târziu.

Numărul 7 este legat de plinătatea Duhului sau de manifestările Acestuia, de prezenţa Sa în toate locurile şi în toate felurile. Numărul 7 poate fi asociat cu creaţia universului şi întruparea Fiului divin, implicând ideea de domnie a Fiului, înţeles ca Dumnezeu întrupat, rege al întregului univers. Astfel, în 4:5 este descris tronul lui Dumnezeu şi în faţa scaunului de domnie sunt şapte făclii care sunt „cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu". În 5:6, Mielul divin, care a fost înjunghiat, are autoritate să desfacă peceţile şi este descris ca având şapte coarne (putere desăvârşită, domnie completă) şi şapte ochi, aceştia din urmă fiind „cele 7 Duhuri ale lui Dumnezeu, trimise pe întregul pământ" (această descriere arată divinitatea lui Isus, precum şi controlul exercitat pe întregul pământ, omniştiinţa sa). Isus este asociat cu aceste 7 Duhuri atât în prezentarea sa umană (3:1), cât şi în reprezentarea sa sub chipul Mielului (5:6).

Ideea de control şi supraveghere a întregului pământ de către Isus, apare şi în imaginea celor şapte sfeşnice printre care umblă el - şi care sunt şapte Biserici – precum şi a celor şapte stele pe care le

ţine în mâna Sa dreaptă - care sunt şapte îngeri sau şapte pastori ai acestor Biserici, cf. 1:20; în ce priveşte sfeşnicele trebuie observat polisemantismul sfeşnicului şi al lămpii: în 1:20 şapte sfeşnice reprezintă şapte Biserici, în 4:5 şapte lămpi de foc reprezintă şapte Duhuri, iar în Apoc. 11:3, cei doi martori ai lui Dumnezeu sunt prezentaţi şi ei ca două sfeşnice, cf. Zaharia 4.3, 11-13, unde doi unşi, adică două persoane de tip mesianic, preoţesc sau regal, sunt reprezentaţi ca doi măslini).

Apoc. 4:2, începe cea de-a doua viziune, cea din ceruri - ,,numaidecât am fost răpit în Duhul" (din nou, poate fi vorba doar de o stare de extaz, de viziune, o stare spirituală). De aici, Ioan vede judecata Pământului. În 21:10 Ioan este luat din nou, în Duhul, de un înger, şi i se arată viziuni despre cetatea noului Ierusalim. În 22:17 Biserica şi Duhul lui Dumnezeu Îl cheamă pe Hristos (o legătură specială între ecclesia şi Duhul Sfânt). În 17:3 are loc o deplasare, o viziune prin Duhul. Duhul Sfânt este Cel care vorbeşte, dar, în acelaşi timp, asigură viziunile şi deplasările lui Ioan (14:13).

Apoc. 17:3, continuă viziunea lui Ioan, menţionând deplasarea sa în Duhul (duhul).

Apoc. 19:10, se afirmă că ,,mărturia lui Isus este duhul proorociei"

Apoc. 21:10, aici apare, din nou, imaginea unei deplasări în Duhul (asemănătoare cu Matei 4 - ispitirea lui Isus)

Apoc. 22:6, o referire generală despre duhul proorocilor – Dumnezeu este ,,Dumnezeul duhurilor proorocilor"

Apoc. 22:17, menţiune finală, în legătură cu Biserica ,,Duhul şi Mireasa zic: Vino!" Aporoape că s-ar putea spune că Duhul are rol de însoţitor, de peţitor, de prieten al mirelui care îi însoţeşte mireasa.

Concluzii

Duhul Sfânt este Cel care asigură viziunea apocaliptică despre Hristos, despre judecata Pământului, despre vederea Ierusalimului ceresc, etc. Nu se ştie dacă a avut loc o deplasare fizică a lui Ioan la locurile descrise în viziune, dar cu siguranţă Ioan a fost în Duhul, într-o stare duhovnicească adusă şi menţinută de Duhul Sfânt. Duhul Sfânt este Duhul proorociei şi al mărturiei, Dumnezeu este Dumnezeul duhurilor proorocilor. Alături de Domnul Isus, Duhul Sfânt are mesaje clare pentru

Biserici. În Apocalipsa 1:11 se ridică întrebarea: Cine spune „Eu sunt Alfa şi Omega”? pentru că această expresie apare şi în 1.8. Este posibil ca în primul caz să fi vorbit Domnul Isus, iar în al doilea caz Domnul Dumnezeu? Se vede aici o identificare dintre autoritatea Duhului Sfânt, a Tatălui şi a Fiului pentru că Ei din punct de vedere al autorităţii sunt aşezaţi pe acelaşi plan. Legătura între Duh şi Biserică îl inspiră pe Ioan, iar prin expresia „Duhul şi Mireasa spun: Vino!” autorul arată că Duhul este cu Biserica acum, în prezent, chiar dacă Hristos nu este prezent fizic.

În Apocalipsa apare o teologie trinitară implicită Duhul lui Dumnezeu este într-o strânsă legătură cu Isus, este în făptura Lui (Miel cu 7 coarne şi 7 ochi) rezultând o teologie puternic creştină despre legătura dintre Duhul Sfânt şi Isus. Dincolo de imaginile apocaliptice despre Duhul Sfânt (7 ochi, 7 lampi, etc.), se observă un fond ioanin puternic şi aici: Isus şi Duhul Sfânt folosesc o autoritate comună, divină, Duhul continuă lucrarea lui Isus; Duhul îl cheamă pe Isus, îl slăveşte, Duhul dă revelaţia şi asigură mersul ei.

Apocalipsa conţine şi referinţe la duhurile necurate sau rele (cf. Apoc. 16:14, 16, 18:2), referitoare la confruntarea de la Armaghedon şi la viaţa decăzută a cetăţii Babilonului. Se atrage atenţia, astfel, că omul are o natură spirituală, şi dacă nu se asociază cu Duhul Sfânt, prin credinţă în Isus, va fi asociat cu duhuri demonice, se va asocia cu lumea ocultismului.

Concluzii generale asupra corpusului Ioanin

Ioan atrage atenţia că Isus a avut un set destul de amplu de învăţături şi referinţe privitoare la Duhul Sfânt, pe care l-a comunicat apostolilor, diverşilor credincioşi. În cadrul acestor învăţături, Ioan reţine diverse dialoguri semnificative, jocuri de cuvinte, precizări esenţiale.

În dialogul cu Nicodim (Ioan 3), Isus vorbeşte despre natura şi lucrarea invizibilă a Duhului Sfânt, ca şi despre

naşterea din nou, folosindu-se de jocul de cuvinte pneuma (duh) – pneuma (vânt). În discuţia cu femeia samariteancă (Ioan 4), lansează sintagma „Duh şi adevăr”, vorbind despre natura divină (Dumnezeu este duh) şi despre adevărata închinare (în Duh şi adevăr).

Capitolul 6 din Ioan prezintă dialogul despre hrană (Isus e dătătorul hranei din cer, ca Dumnezeu în pustie, prin Moise) în care Isus este prezentat ca hrană (pâinea vieţii). Cuvintele lui Isus sunt „Duh şi Viaţă”.

Capitolul 7 aduce în prim-plan comparaţia dintre Duh şi apă (apa vieţii), iar 7:39 este extraordinar de complex, explicând că Isus se referea la Duhul ce se primeşte prin credinţă, dar care va fi dat doar după înălţarea Sa (apare o introducere în prezentarea relaţiei dintre venirea Duhului şi moartea, învierea şi înălţarea lui Isus care va fi discutată mai în amănunt în Ioan 14-16.

Ioan 14-16 sunt o adevărată regală, plină de învăţături esenţiale despre Duhul Sfânt: el este Mângăietorul (al doilea după Isus), este numit din nou Duhul adevărului, este o persoană (acesta, masculin: gr. *ekeinos*), el vine de la Tatăl, prin Fiul şi din cauza Fiului, îl glorifică pe Fiul revelând lucrurile şi cuvintele acestuia (de remarcat discreţia Duhului Sfânt), vine ca să rămână pe veci cu cel credincios (nu vine ca să fie luat, ca să se depărteze de un om, ca în VT), vine ca să dezvăluie lucrurile viitoare (cf. caracterul profetic al Duhului), vine doar după ce Fiul este înălţat, convinge lumea de păcat, dreptate şi judecată (o lucrare interioară a Duhului în oameni: oamenii nu îl cred pe Isus, chiar dacă a fost confirmat şi îndreptăţit prin înviere şi înălţare, şi continuă să rămână sub puterea celui rău, deşi stăpânul lumii acesteia a fost judecat şi învins de Hristos).

În Ioan 20, Isus suflă Duh Sfânt de încurajare şi autoritate asupra ucenicilor care stăteau în camera de sus, încuiaţi de frica oamenilor, această „suflare” fiind diferită de „coborârea” din ziua Cincizecimii.

În epistolele sale, Ioan continuă tema Duhului şi adevărului, a mărturiei, dar dă şi teste de identificare a Duhul Sfânt şi a duhului lui Antihrist: cine mărturiseşte divinitatea lui Isus are Duhul lui Dumnezeu.

Apocalipsa conţine elemente care descriu natura viziunii lui Ioan (era „în Duhul”, a fost dus de Duhul, etc.) şi un nou surprinzător simbolism al Duhului (şapte Duhuri ale lui Dumnezeu asociate cu şapte ochi ai Mielului, şapte făclii dinaintea tronului, cu Fiul Omului cel înviat, etc.). Duhul este duhul profeţilor şi este, de asemenea, asociat cu Biserica, cu care îl aşteaptă împreună pe Isus.

Se pot observa elemente de teologie trinitară în Ioan, o teologie pneumatică mai complexă decât a sinopticilor, mult stil, o teologie care face un pas spre descrierea legăturii Duhului cu viaţa interioară a celui credincios, care apare, de altfel, mai mult în Pavel. Este adevărat că şi la sinoptici apar referinţe privitoare la viaţa interioară a Duhului (el va da celor credincioşi cuvânt de apărare împotriva persecutorilor; el a inspirat pe autorii Biblici, i-a insuflat), dar la Ioan există mai multe detalii.

Duhul Sfânt în Faptele Apostolilor

În interpretarea cărţii Faptele Apostolilor au existat mai multe tendinţe: Luca a fost considerat mai înainte de toate un istoric, nu un teolog, pentru că el doar consemnează evenimentele. Această tendinţă a dominat teologia până în secolul XIX şi începutul secolului XX. La mijlocul secolului XX apar lucrări care vorbesc despre şi despre Luca înţeles şi ca teolog. Conform acestora, teologia lui Luca rezultă din comentariile sale editoriale, din felul în care îşi asamblează şi aranjează materialele şi din faptul ca unele din temele narative principale ale lui Luca sunt teme teologice, cum ar fi, de exemplu, tema lucrării şi plinătăţii Duhului Sfânt, tema rugăciunii, tema misiunii. Sfârşitul secolului XX este dominat de interpretarea lui Luca din perspectiva de autor literar,

uneori, chiar în detrimentul calităţii sale de istoric. *In extremis*, s-a emis şi părerea că Luca este un foarte bun autor literar, un autor de beletristică (el simte tensiunea istorică atunci când descrie evenimentele, este un bun psiholog al mulţimii; dezvoltă multe teme literar-teologice: tema credinţei şi răsplătirii ei, a neascultării şi orbirii (Pavel şi Elima), a dispariţiei şi apariţiei oamenilor sfinţi (Isus şi cei doi ucenici din Emaus, Filip şi etiopianul), a călătoriilor, a bogaţilor şi săracilor, etc.

Ca teolog şi ca narator, Luca nu este un autor prescriptiv, ci unul descriptiv. Luca nu interpretează natura Duhului Sfânt, ori motivele Duhului Sfânt: de ce face Duhul Sfânt ceea ce face, etc., ci spune mai mult ce anume chiar *face* Duhul Sfânt, prezintă faptele Duhului. Cartea Faptele Apostolilor s-ar putea numi la fel de bine şi Faptele Duhului Sfânt. Luca nu dă reguli despre lucrarea Duhului Sfânt, ci ne comunică cine este Duhul Sfânt şi ce face El. Luca nu are o teologie a Duhului Sfânt la fel de bine conturată ca Ioan sau Pavel, dar este o teologie bogată în evenimente şi detalii.

TEME PRINCIPALE

Prima referinţă la Duhul Sfânt din Faptele Apostolilor, este 1:4-8, pasajul în care Isus, înainte de înălţare, îi anunţă pe ucenici să aştepte în Ierusalim promisiunea Tatălui, coborârea Duhului Sfânt peste ei („veţi fi botezaţi în Duhul Sfânt”, 1:5, 8) când vor primi putere ca să fie martori ai lui Isus până la capătul pământului. Textul este important pentru că, la fel ca în evanghelii, raportează acest eveniment la botezul cu apă al lui Ioan Botezătorul. Cu alte cuvinte, anunţul lui Ioan Botezătorul potrivit căruia el boteza cu apă, dar Mesia va boteza cu Duhul Sfânt şi cu foc, îşi are acum împlinirea, la Rusalii. Referinţa arată din nou atenţia lui Luca la legăturile dintre evenimentele din Evanghelie şi cele din Faptele Apostolilor. De asemenea, Luca este aici foarte

atent la explicarea faptului că Duhul este mai mult decât o putere: ucenicii primesc o putere când vor se va coborâ Duhul Sfânt peste ei, dar Duhul este mai mult decât această putere (Fapte 1:8, cf. Luca 24:49). Ucenicii aveau Duhul Sfânt într-un stil profetic, vechi testamentar, dar nu în stil nou testamentar, nu ca parte din Biserică. Rusaliile vin după înălţarea Domnului Isus, atunci începe epoca Bisericii, sau Biserica, propriu-zisă.

A doua referinţă este 1:16, unde este vorba despre Duhul Sfânt ca inspirator al Scripturii, care anunţa dinainte soarta celui care l-a trădat pe Isus (Psa. 41:9).

Evenimentul pneumatic major din Fapte este pogorârea Duhului Sfânt de la Rusalii, prezentat în detaliu în capitolul 2, înfăţişată ca împlinirea profeţiei din Ioel (2:8). Maniera revărsării: ucenicii s-au umplut de Duhul Sfânt; Duhul sfânt a venit cu manifestări interesante: s-a auzit un vuiet mare de vânt, ceva ca nişte limbi de foc s-a aşezat peste ucenici, câte una peste fiecare, şi ei au început să vorbească în limbi (*lalein heterais glossais*¸ 2:4). Versetele 2:6-8, aduc în prim-plan o observaţie interesanta, anume că fiecare din cei prezenţi îi auzeau „fiecare în propriul său dialect" (*hekastos te idia dialekto*, 2:8) ceea ce face din acest fenomen ceva deosebit de vorbirea ecstatică „în limbă" (*glossolalia, laleo en te glossa*) din 1 Corinteni.

Manifestări asemănătoare apar ulterior în mai multe situaţii cu rol de pivot – fie de iniţiere a unei mişcări, fie de încheiere a unei etape: în cazul convertirii samaritenitenilor (8:14-16; jumătate evrei, jumătate păgâni; cu ei începe evanghelizarea ne-evreilor), în cazul lui Corneliu şi al prietenilor din casa sa (10:44-48; începutul practic, de anvergură, al convertirii păgânilor, în cazul de faţă, al romanilor), în cazul ucenicilor lui Ioan, din Efes, care au devenit creştini (19:1-7; delimitarea creştinismului de mişcarea ucenicilor lui Ioan Botezătorul; nu poţi primi semnul legământului nou, Duhul, fără să recunoşti că Isus este Mesia, că a

murit pentru păcatele noastre şi a înviat, şi stă la dreapta tronului lui Dumnezeu Tatăl).

În ce-l priveşte pe Corneliu, Petru afirmă în 11:15 (cf. 11.16) că experienţa lor repetă experienţa de la început a apostolilor „Şi tocmai când începusem să vorbesc, s-a coborât Duhul Sfânt peste ei, aşa cum a venit şi peste noi la început (*en arche*).” S-ar putea înţelege, astfel, că există o diferenţă între ceea ce fusese experimentat la Rusalii şi ceea ce experimentau ucenicii în mod comun, zilnic, deoarece Petru precizează că numai „la început” au experimentat lucrul acesta. De asemenea, se poate observa că în toate aceste cazuri, apostolii erau cei care trebuia să înţeleagă din partea lui Dumnezeu validitatea noii direcţii de predicare a evangheliei. Se poate observa că şi cei ce au primit Duhul cu semnele de la Rusalii, aveau nevoie să înţeleagă faptul că au un statut egal în Biserică, prin Isus, indiferent dacă au fost evrei, sau samariteni semi-păgâni, sau chiar păgâni cum erau romanii şi grecii, şi alte neamuri.

Seria menţionărilor Duhului Sfânt continuă prin diverse alte precizări. Astfel, Biserica mărturiseşte, în continuare, inspiraţia divină, prin Duhul Sfânt, a scripturilor (4:25). Apoi, în faţa persecuţiei, creştinii din Ierusalim se roagă cu intensitate şi sunt umpluţi cu Duhul Sfânt, rezultatul fiind continuarea predicării cu îndrăzneală a cuvântului lui Dumnezeu (4:31).

Duhul Sfânt veghează asupra eticii Bisericii şi, astfel, Petru îi judecă pe soţii Anania şi Safira cu acuzaţia că au minţit pe Duhul Sfânt şi au ispitit pe Duhul Sfânt (Fapte 5:3, 9). Pasajul funcţionează ca un semn al nevoii de puritate a Bisericii, aşa cum Israel trebuia să fie pur, curat, pentru a fi victorios în cucerirea Canaanului (cf. Acan, în Iosua 7).

Apostolii mărturisesc cu putere în Ierusalim despre Isus, ca martori ai vieţii lui Isus, fiind confirmaţi şi de mărturia Duhului Sfânt – Duhul Sfânt este martor al lui Isus (prin semne, minuni, predicare, etc., Fapte 5:32).

Plinătatea cu Duhul Sfânt (umplerea cu Duhul), una din temele predilecte ale lui Luca, apare şi în capitolele 6-7, unde sunt aleşi cei şapte slujitori de tip diacon (6:3). Slujirea diaconală trebuie făcută în înţelepciune şi în plinătatea Duhului Sfânt. Între ei, Ştefan este un vorbitor bun, plin de Duhul Sfânt şi înţelepciune (6:10; 7:55). El ţine o predică apologetică lungă, plină de putere, în capitolul 7, înaintea iudeilor, şi îi acuză că, neascultând evanghelia, aceştia se împotrivesc Duhului Sfânt (7:51).

Convertirea şi botezarea samaritenilor, în urma misiunii lui Filip, duce la vizita apostolilor Petru şi Ioan care vin din Ierusalim să verifice noua direcţie a evangheliei şi felul în care s-a predicat şi, respect, s-au convertit şi botezat oamenii. În urma verificării, apostolii îşi pun mâinile peste credincioşi şi se roagă pentru ei, iar peste aceştia vine Duhul Sfânt (8.15-17). Întâmplarea nu este fără incidente, deoarece Simon Magul ajunge sub impresia că apostolii deţin o putere magică, ce se poate da sau primi cu bani, lucru pentru care este sever mustrat de Petru (8:17-28, cf. 18). Aşadar, samaritenii au experimentat o succesiune de tip evanghelizare, credinţă, botez, primirea Duhul sfânt.

În prefigurarea evanghelizării păgânilor, anume în episodul evanghelizării ministrului etiopian de către Filip, Duhul Domnului este în deplină conducere a situaţiei: în vreme ce etiopianul, după botez, se întoarce acasă plin de bucurie (nu are loc vreo coborâre spectaculoasă a Duhului), Filip este răpit de Duhul şi dus în cetate Azot, unde continuă să predice evanghelia (Fapte 8:28, 39). Aici pare să fie o succesiune de tip predicare, credinţă, botez, bucurie (prin Duhul Sfânt).

Convertirea lui Saul (Pavel) aduce din nou în prim-plan nevoia primirii Duhului Sfânt. Saul, rămas fără vedere, stă şi se roagă în Damasc, când este vizitat de Anania care îşi pune mâinile peste el ca să îşi capete vederea şi să se umple de Duhul Sfânt (9:17-18). Pavel

primeşte mai întâi Duhul, după credinţă şi punerea mâinilor, şi de abia după aceea este botezat.

Fapte 9:31 subliniază că, în condiţiile păcii care a venit după convertirea lui Saul, Biserica creştea prin Duhul Sfânt.

Unul din pasajele cele mai extinse şi mai importante în care apare Duhul Sfânt menţionat de mai multe ori, este Fapte 10-12, episodul convertirii lui Corneliu.

Pentru această evanghelizare, Petru este pregătit de Dumnezeu printr-o viziune specială (masa cu trei colţuri, plină de animale de toate felurile, inclusiv necurate, care îi simbolizează pe păgâni) şi Duhul Sfânt îl atenţionează că va primi 3 soli de la Corneliu, cu care va trebui să meargă în Cezareea (10:19; 11:12). Ajuns în casa lui Corneliu, Petru predică despre Isus şi Duhul Sfânt (10:38, Isus este Unsul, adică Mesia), iar în timpul predicii lui Duhul Sfânt a venit peste cei adunaţi aşa cum a venit şi peste apostoli şi ucenici, la Cincizecime. În această situaţie, Duhul a venit peste ascultători prin decizia sa proprie, ca răspuns la credinţa ascultătorilor, fără ca cineva să îşi pună mâinile peste ei. Apostolul Petru este surprins de acţiunea Duhului (cf. 11:16) şi decide că, dacă aşa stau lucrurile, aceşti credincioşi dintre romani, trebuie şi ei să fie botezaţi (10:44-47; 11:15-16). Aici secvenţa este vestire, credinţă, coborârea Duhului Sfânt, botez. Decizia luată de Duhul – şi confirmată de Petru – este ca şi păgânii credincioşi în Mesia să fie botezaţi, şi a trebuit să fie explicată şi justificată faţă de iudeii credincioşi din Ierusalim.

Seria referirilor continuă cu caracterizarea lui Barnaba ca „om bun şi plin de Duhul Sfânt şi de credinţă” (11:24), şi a profetului creştin Agab care profeţea prin Duhul (11:28).

Duhul Sfânt conduce Biserica şi începutul misiunii şi comunică Bisericii din Antiohia alegerea şi trimiterea lui Barnaba şi a lui Pavel pentru misiune (13:2-4). Şi aici şi

în alte texte se observă cooperarea dintre Duhul Sfânt şi creştini.

În Cipru, Pavel, plin de Duhul Sfânt, îl mustră pe magicianul evreu Elimas (13:9), care încerca să îl abată de la credinţă pe proconsului Sergius Paulus (interesant joc de cuvinte al lui Luca: întâlnirea celor doi Paulus: Paulus-Pavel şi Sergius Paulus).

Pavel şi Barnaba îşi continuă misiunea, în timp ce bisericile formate în Asia mică erau pline de bucurie şi de Duhul Sfânt (ucenicii erau plini de bucurie şi de Duhul Sfânt, 13:52).

În capitolul 15, la conciliul din Ierusalim, Petru explică asistenţei că, într-adevăr, Domnul a dat mântuirea şi neamurilor, dându-le Duhul Sfânt ca şi evreilor (15:8). Conciliul hotărăşte împreună cu Duhul Sfânt („ni s-a părut nimerit nouă şi Duhului Sfânt"), să nu fie pusă nici o sarcină suplimentară peste noii credincioşi dintre neamuri, fără să le ceară să treacă la iudaism (15:28).

Fapte 16:6-7, începutul celei de a doua călătorii misionare a lui Pavel (echipa formată Pavel şi Sila, de data aceasta), conţine un episod interesant: Duhul Sfânt nu dă voie echipei să îşi petreacă această misiune în Asia Mică, ci îi trimite să meargă în Macedonia, să înceapă noi biserici acolo (16:10).

În Fapte 19:1-7 (19:2, 6), Pavel se întâlneşte cu ucenicii lui Ioan din Efes, care nu primiseră Duhul şi nici nu auziseră nimic despre vreo venire sau „dare" a Duhului Sfânt. Motivul este că aceştia primiseră doar botezul lui Ioan Botezătorul, nu botezul lui Isus. Botezul lui Ioan era un botez al pocăinţei, ca Dumnezeu să îl trimită pe Mesia, el nu avea ataşat vreo promisiune a Duhului. Botezul creştin, în numele lui Isus şi al Sfintei Treimi, este un botez al pocăinţei care îl recunoaşte pe Mesia în persoana lui Isus, şi mărturiseşte credinţa în moartea, învierea şi înălţarea lui, fiind însoţit şi de promisiunea venirii Duhului Sfânt – care vine din cauză

că Isus Mesia (Isus Hristos), s-a adus pe sine ca jertfă şi a câştigat mântuirea oamenilor, pe cruce. Din acest motiv, aceşti pre-creştini, ucenici ai lui Ioan, trebuie rebotezaţi, iar nevoia de rebotezare este confirmată de coborârea Duhului Sfânt, la fel ca la Rusalii, după ce Pavel şi ceilalţi şi-au pus mâinile peste ei. Şi aici se observă, ca şi în evanghelia după Ioan, legătura specială dintre Isus şi venirea Duhului Sfânt. Secvenţa acestui botez: de tipul evanghelizare (vestirea lui Isus şi a Duhului), botez, coborârea Duhului Sfânt arată că este nevoie să îl accepţi pe Isus ca Mesia nu doar aşa cum a fost vestit de Ioan, ci şi ca pe Fiul lui Dumnezeu, cel care a murit pe cruce, a înviat şi s-a înălţat la dreapta Tatălui. Doar atunci poţi deveni creştin şi primeşti Duhul Sfânt.

Cu ocazia aceasta se poate spune că Duhul Sfânt a fost dat cu semnele de la Rusalii ca semnifice nişte răscruci de drum importante. Ele au indicat neamurilor că şi ele pot deveni creştine, şi nu sunt nişte creştini de rangul doi, iar evreii de rangul întâi, ci toţi sunt prin Hristos copiii lui Dumnezeu, o unică Biserică. De asemenea, aceste semne au indicat şi apostolilor că poruncile Marii Trimiteri din Matei 28:19-20, nu înseamnă ca toate neamurile pământului să devină evrei, ci că pot şi ele să intre în Biserica lui Hristos doar prin credinţă.

În Fapte 20:22-23, în cuvântarea lui Pavel din Milet către liderii veniţi din Efes, Pavel mărturiseşte că Duhul îl motivează în misiune, dar îl şi avertizează despre ce are să sufere, despre ce îl aşteaptă în Ierusalim. De asemenea, vorbind despre lideri, el le spune că Duhul Sfânt i-a pus episcopi, ca să păstorească Biserica Domnului, pe care Domnul şi-a câştigat-o prin sângele său. Pe lângă afirmarea legăturii Hristos-Duhul Sfânt, se observă şi faptul că, în viziunea lui Pavel şi a lui Luca, organizarea Bisericii, darurile de slujire, sunt o decizie a Duhului Sfânt.

În drum spre Ierusalim, Pavel este din nou avertizat prin Duhul şi prin fraţi Tir (21:4) şi în Cezareea (21:11; prin profetul Agab), că în Ierusalim îl aşteaptă suferinţă şi încercări, că va fi arestat şi judecat de evrei şi de neamuri.

Ultima referinţă, Fapte Apostolilor 28:25-28, este un citat din Isaia („bine a spus Duhul Sfânt prin Isaia, etc.”), dat iudeilor din Roma, prin care aceştia sunt mustraţi că nu cred în Isus şi se justifică, din nou, orientarea predicării evangheliei către neamuri.

Concluzii asupra Duhului Sfânt în Luca-Fapte

Odată cu parcurgerea cărţii Faptele Apostolilor se poate discuta acum despre pneumatologia lui Luca, în ansamblul corpusului lucan, evanghelia după Luca şi Faptele Apostolilor.

Se observă, astfel, legătura lui Luca cu mediul apostolic, în ce priveşte tema duhului, deoarece are adesea accente comune cu Matei şi cu Ioan (discuţia despre învăţătura lui Isus, anunţarea Cincizecimii, elemente de teologia Sfintei Treimi).

De asemenea, Luca foloseşte teme comune pentru Luca-Fapte, ca să sublinieze unitate de acţiune şi teologie dintre Isus şi apostoli (plinătatea Duhului Sfânt, referinţa la botezul lui Ioan Botezătorul şi botezul lui Isus, etc.).

Observaţiile istorice ale lui Luca sunt atente şi invită la meditaţie teologică, aşa cum este în cazul succesiunii evanghelie – credinţă – botez – Duhul Sfânt, inspiraţia Duhului asupra cuvântului VT şi în predicarea apostolilor, în NT, iniţiativa şi călăuzirea Duhului în misiunea creştină, în creşterea Bisericii, etc.).

Luca observă multe detalii practice privitoare la lucrarea Duhului Sfânt. Duhul dă mesaj şi putere Bisericii. Duhul veghează la curăţia (puritatea) Bisericii. Duhul trimite misionari şi îi ghidează în slujire. Duhul îl încurajează pe Pavel, dar îl şi avertizează despre

necazuri şi încercări, Duhul dă daruri de slujire şi pune episcopi în Biserică (este interesat de organizarea Bisericii, cf. episcopii din Efes). O Biserică spirituală este şi o Biserică organizată, anume pe baza darurilor şi chemării lui Dumnezeu, şi nu pe baza alegerilor omeneşti. În mod interesant, cartea se încheie cu o reiterare a inspiraţiei Scripturii, prin Duhul Sfânt, la Roma, şi printr-o re-afirmare a validităţii evanghelizării şi lucrării de misiune între neamuri.

Duhul Sfânt în epistolele lui Pavel

Subiectul Duhului Sfânt este tratat de Pavel mai ales în scrisorile din prima şi, respectiv, din a treia călătorie misionară, adică în Galateni şi Romani, 1-2 Corinteni. De asemeni, este remarcabil că lucrarea Duhului Sfânt trebuie explicată în primul rând grecilor şi romanilor de pe continent (Corint şi Roma), care ştiau foarte puţin despre acest lucru, precum şi celor din Galatia, care ştiau mai mult, dar erau tentaţi, sub presiunea învăţătorilor iudaizanţi, să creadă că Legea iudaică are un caracter permanent (Vechiul Testament, regulile şi cerinţele cultului iudaic), iar credinţa şi viaţa călăuzită de Duhul Sfânt sunt nişte adevăruri secundare, integrate în ascultarea de Legea iudaică. În general, se poate spune că teologia lui Pavel despre Duhul Sfânt merge în aceste trei direcţii: a) explică opoziţia dintre Lege şi viaţa prin credinţă şi prin Duhul Sfânt; b) explică opoziţia dintre natura omenească şi călăuzirea Duhului Sfânt; c) explică lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios şi dinamica relaţiei om - Dumnezeu (darurile Duhului, templul Duhului; Duhul şi calitatea de fiu şi fiică a lui Dumnezeu; marturia interioară a Duhului; accesul la gândurile şi planul lui Dumnezeu, prin Duhul, etc.).

METAFORELE LUI PAVEL DESPRE DUHUL SFÂNT

Într-o manieră asemănătoare cu cea a lui Ioan, Pavel se foloseşte şi el de diverse imagini (metafore) ale Duhului Sfânt, de perechi de termeni antitetici care pun în evidenţă calităţile şi specificul persoanei şi acţiunii Duhului Sfânt. Paragrafele care urmează vor aminti câteva din cele mai importante metafore şi antiteze legate de acest subiect.

Metafora arvunei (prima depunere, prima rată)

Această metaforă apare în 2 Corinteni 1:21-22, 5:5, Efeseni 1:14. Arvuna (*arabon*, gr.) este un termen economic care indică o primă plată dintr-un preţ de ansamblu, mai mare. Ea indică un rol aparte al Duhului Sfânt. Duhul Sfânt este agentul unei mântuiri depline, o mântuire care a venit însă doar parţial, până acum. Termenul include o anumită tensiune teologică: mântuirea a venit cu adevărat, prin jertfa lui Isus, şi este primită prin credinţă, ea este exprimată prin lucrarea Duhului Sfânt şi prin eliberarea de păcat, dar nu este împlinită total (tensiunea teologică între ,,deja" şi ,,nu încă").

Evident, ar trebui lămurită care este partea a doua a mântuirii, dacă răscumpărarea, iertarea, Duhul şi naşterea din nou, roada şi călăuzirea Duhului constituie numai „arvuna", prima parte. Cea de a doua parte a mântuirii este transformarea sau învierea trupului uman la venirea lui Isus, într-un trup de slavă, precum şi viaţa veşnică propriu-zisă, trăită într-un mediu nou, în universul transfigurat („un cer nou şi un pământ nou").

Metafora primului rod

Această metaforă vine din zona agronomiei, a botanicii. Teologia Duhului Sfânt implică metafora grădinii şi a copacului care aduce roade, a viţei roditoare, a smochinului (Isus a avut numeroase parabole din această zonă de activitate şi, de asemenea, profeţii VT au folosit

adesea aceste metafore: Isaia 5 şi metafora lui Israel ca viţa plantată de Dumnezeu, Isus – viţa adevărată şi creştinii – mlădiţele, în Ioan 15, parabola semănătorului, parabola neghinei, parabola copacului de muştar, etc.).

Astfel, în Romani 8:23 apare expresia ἀπαρχη του πνευματος (prima parte, sau primele roade ale Duhului), unde Duhul în sine este prezentat ca o primă parte a mânturii (în text se arată şi care este a doua parte a mântuirii, adică răscumpărarea trupului fizic). Şi Hristos este numit „primul rod al învierii" (cf. 1Cor. 15:20, 23, unde tot cuvântul ἀπαρχη este folosit; de asemenea, Stefanas este numit „primul rod al Ahaiei", 1Cor. 16:15, cu acelaşi termen; 2Tes. 2:13 îi numeşte aşa pe credincioşii din Tesalonic).

Pavel discută şi despre rodul Duhului Sfânt, ca atare, în Galateni 5:22-24 (*karpos*, gr.), care constă în suma calităţilor caracterului creştin.

Metafora peceţii sau a sigiliului

Pecetea sau sigiliul (*sfragis*, gr.) apare în mai multe texte. Termenul indică proprietatea şi autoritatea lui Dumnezeu asupra vieţii creştinilor.

Cele mai clare sunt textele din Efeseni 1:13, 4:30 unde se spune că aceia care sunt credincioşi au fost pecetluiţi cu Duhul Sfânt. Apoi, 2 Corinteni 1:21,22, aminteşte că Dumnezeu „ne-a uns, ne-a pecetluit şi ne-a dat arvuna Duhului".

Termenul „pecete" apare şi în alte locuri în scrierile lui Pavel, în alte formulări. În 2Tim. 2:19, de exemplu, unde pecetea celor credincioşi este un crez, o declaraţie: „Domnul cunoaşte pe cei ce sunt ai lui". În 1Cor. 9:2, credincioşii din Corint sunt pentru Pavel pecetea apostoliei sale în Domnul. În Romani 4:11, circumcizia este pecetea dreptăţii cu care a fost însemnat Avraam.

Tema pecetluirii nu este unică şi caracteristică lui Pavel, ea apare şi în scrierile lui Ioan, de exemplu, în Apocalipsa 5:1, 7:4-8, 20:3.

Rolul Duhului Sfânt este acela de agent eshatologic care îi aduce la viaţă, le dă o nouă identitate şi îi păstrează pe cei mântuiţi (îi păzeşte, chiar îi menţine în credinţă) până la obţinerea mântuirii depline, prin învierea într-un univers nou, refăcut (şi, bineînţeles, şi după aceea).

PARALELISMELE ŞI ANTITEZELE DUHULUI SFÂNT ÎN CORPUSUL PAULIN

La fel ca Ioan, Pavel foloseşte un număr de paralelisme şi antiteze: Duh şi apă, Duh şi carne, Duh şi Lege (cf. paralelismul Duh şi Viaţă). Romani şi Galateni sunt epistolele în care apar cel mai des aceste antiteze. În plus, una din caracteristicile stilului lui Pavel este că argumentele sale conţin o mulţime de paradoxuri (formule formal contradictorii, dar necontradictorii în esenţă: de exemplu, deşi Legea pare să fie rea, totuşi ea este bună şi spirituală; mai departe, deşi este bună, ea are un efect rău asupra noastră, deoarece ne incită să păcătuim şi mai mult, prin interdicţiile pe care le dă, cf. Romani 7-8).

Paralelismul Duh - apă

Dacă în Ioan 7, de exemplu, apărea comparaţia implicită între Duhul Sfânt şi izvoarele de apă vie, în scrierile lui Pavel apare des asocierea dintre Duh şi apă (*pneuma - hudor*), prin conotaţiile specifice ale botezului cu apă (*baptizo*, gr., a scufunda), la care se adaugă uneori cele legate de spălări şi curăţiri rituale, precum şi imaginile legate de potolirea setei.

Astfel, în 1 Corinteni 10:2-4, se face o conexiune între botezul pentru Moise al lui Israel (când a fost acoperiţi de nor, în pustie, şi când au trecut prin Marea Roşie), şi Duhul Sfânt, spunându-se că toţi evreii care au trecut prin aceste experienţe, au mâncat cu toţii aceeaşi „mâncare duhovnicească” (*pneumatikon broma*), au băut cu toţii „aceeaşi băutură duhovnicească” (*pneumatikon poma*) din aceeaşi „piatra duhovnicească care avea să

vină după ei, iar piatra era Hristos" (*ek pneumatikes petras)*. Folosirea acestor imagini are rolul de a asocia, din nou, botezul în apă (scufundarea sau trecerea prin Marea Roşie) cu experienţa comună a Duhului Sfânt în Biserică.

Exprimarea clară a acestui adevăr apare în 1 Corinteni 12:13, unde Pavel afirmă că toţi creştinii, din orice popor sau rasă, sau stare socială, au fost botezaţi într-un singur Duh (posibil, de un singur Duh; dativul cu prepoziţia *en* poate avea şi acest înţeles), şi au băut dintr-un singur Duh. Cu alte cuvinte, se indică faptul că toţi au fost botezaţi (scufundaţi) într-un singur Duh, de un singur Duh, scopul acestui botez fiind ca să dea viaţă şi, în acelaşi timp, unitate Bisericii, în Isus Hristos (Pavel mai scrie că am fost botezaţi în Hristos, Gal. 3:27, sau în moartea şi învierea lui Hristos, Rom. 6:3-4, Col. 2:12).

Forma de aorist pasiv (ἐβαπτισθημεν, „am fost botezaţi") ar putea indica faptul că este vorba de o singură experienţă, în cazul unui asemenea botez al Duhului Sfânt. Pavel nu scrie nicăieri în epistolele sale despre vreun botez repetabil cu Duhul Sfânt.

În Efeseni 5:18 ar apărea, totuşi, ideea unei anumite recurenţe, anume o repetare a umplerii cu Duhului Sfânt, deoarece se spune „nu vă îmbătaţi cu vin, aceasta este destrăbălare, ci fiţi umpluţi cu Duhul".

Antiteza Duh - carne

Antiteza Duh – carne este una din cele mai importante în scrierile lui Pavel şi este exprimată prin mai multe expresiile tehnice care includ: *kata sarka*, *kata pneuma* (potrivit cărnii, trupului, respectiv, potrivit duhului), *en sarki, en pneumati* (sau forma scurtă, *sarki – pneumati*; în trup, în duh, ori prin trup, prin duh), etc.

Semnificaţia contrastului depinde adesea de semnificaţia termenului „carne" (gr. sarx), care poate însemna şi fire (fire pământească, natură păcătoasă), şi

dorinţe naturale instinctive, ori un mod eliptic de referire la Legea VT, în ideea de porunci care au de a face cu trupul, cu reguli pentru trupul omenesc.

Mai întâi paralelismul Duh – carne apare în Romani 7-8, unde este vorba despre dilema de a admite cu mintea că Legea lui Dumnezeu este bună şi neputinţa, datorită legii păcatului din trup, de a face într-adevăr binele; conform Romani 8:1, soluţia vine din eliberarea adusă de „legea duhului de viaţă în Hristos". Tema este apoi dezvoltată pe mai multe paliere în Romani 8:5-10. Astfel, cei ce trăiesc după trup (fire) sunt în contrast cu cei ce trăiesc după Duhul (*hoi kata sarka ontes – hoi kata pneuma ontes*), cei care se gândesc la lucrurile duhului cu cei care se gândesc la lucrurile trupului (firii; *fronousin ta tes sarkos – fronousin ta tes pneumatos*); cugetarea trupului, sau a firii (*fronema tes sarkos*) duce la moarte si este vrăjmaşă lui Dumnezeu, dar cugetarea centrată pe Duh (*fronema tes pneumatos*) duce la viaţă şi pace; în final, se ajunge opoziţia dintre cei care trăiesc (sunt) în trup (fire) (*en sarki ontes*) şi cei care trăiesc (sunt) în duhul (*en pneumati ontes*), prepoziţia *en* (în) având semnificaţia de trăire complet imersată în mediul respectiv, adică în instincte şi tendinţe păcătoase sau în instincte şi tendinţe spirituale.

Opoziţia dintre Duh şi carne apare şi la nivelul opoziţiei dintre credinţă şi Lege, sau dintre creştini şi iudei, pe baza alegoriei construite pe comparaţia dintre Isaac şi Işmael, şi dintre Sarah şi Agar, din Geneza: „aşa cum cel născut natural (*kata sarka*) l-a prigonit pe cel născut datorită duhului (*kata pneuma*), la fel se întâmplă şi acum" (Gal. 4:29).

Opoziţia dintre Duh şi carne, la nivel de trăire personală în păcat sau în curăţie, apare în Galateni 5, în formulări foarte sugestive: „carnea pofteşte împotriva Duhului (*kata tes pneumatos*), iar Duhul împotriva cărnii (*kata tes sarkos*), ele sunt opuse una alteia, aşa încât nu puteţi face ce voiţi" (Gal. 5:17-18). Aici Duhul (pneuma)

scris cu literă mare, aduce interpretarea că autorul se referă la Duhul lui Dumnezeu. Deşi aceasta este pentru mulţi comentatori prima opţiune, ar putea fi vorba însă şi despre duhul omului, aşa cum a fost acesta înnoit prin Duhul Sfânt. Contrastul dintre cele două stiluri de viaţă apare şi la nivelul roadelor, al efectelor vieţii (rodul Duhului, *karpos tou pneumatos*, Gal. 5:22-24 este opus faptelor cărnii, *ta erga tes sarkos*, 5:19-21).

Antiteza Duh - Lege

Paralelismul dintre Duh şi Lege, amintit şi în paragraful dinainte sub forma antitezei *pneuma – sarx*, apare şi în forme mai explicite, prin perechile de termeni: *pneuma – nomos* (gr. *nomos*, lege), *pneuma - gramma* (gr. *gramma*, literă, slovă, prescripţie).

Seria referinţelor începe în Romani 2:29, unde Pavel compară circumcizia în trup (carne) cu cea a inimii, cei credincioşi fiind circumcişi „în duh, nu în literă" (traduceri alternative: „în Duhul, nu în literă", sau „prin Duhul, nu prin [ascultarea de] literă"; gr. *en pneumati ou grammati*).

În Romani 7:6 Pavel afirmă că, acum, eliberaţi fiind de Lege, creştinii slujesc în „noutatea Duhului", nu în „vechimea literei" (sau: „într-un Duh nou", nu „în litera cea veche"; gr. *douleuein hemas en kainoteti pneumatos kai ou palaioteti grammatos*).

După ce, în Romani 7, Pavel discutat despre neputinţa legii de a salva pe cel păcătos (cf. Rom. 8:3), Romani 8:1-2 vine să precizeze că nu mai este nici o condamnare pentru cel credicios căci „legea Duhului vieţii în Hristos Isus te-a eliberat de legea păcatului şi a morţii" (gr. *ho gar nomos tou pneumatos tes zoes en Christo Iesou eleuterosen se apo tou nomou tes hamartias kai tou thanatou*).

În legământul lui Hristos, Duhul ne scoate de sub jurisdicţia Legii şi ne dă salvarea, în timp ce tot el este

Duhul care a inspirat Legea, dar nu ca pe o soluţie pentru mântuire, ci ca pe un îndrumător spre Hristos.

Conform Romani 8:3-4, cerinţa dreaptă a legii (*to dikaioma tou nomou*) este împlinită în creştin, deoarece el trăieşte nu conform trupului (adică, nu conform firii sau conform legii), ci conform Duhului (*kata pneuma*). Cu alte cuvinte, singurul mod de a satisface Legea, este prin Duhul care aboleşte Legea.

Galateni 5:18 exprimă acest paradox într-un mod memorabil: „dacă sunteţi conduşi de Duhul, nu sunteţi sub Lege" (*ei de pneumati agesthe, ouk este hupo nomon*).

Galateni 5:4-5 afirmă, de asemenea, acest lucru, în termeni mai largi însă: cei ce vor să fie drepţi prin lege (*hoitines en nomo dikaiousthe*), s-a despărţit de Hristos, dar creştinii sunt au nădejde prin Duhul, prin credinţă.

Caracterul delicat al relaţiei dintre Duh şi Lege ar putea fi însă demonstrat de un alt citat din Galateni, anume Galateni 4:21, care sună astfel: „Spuneţi-mi voi, care vreţi să fiţi sub lege (hupo nomon), nu ascultaţi (sau: nu auziţi) voi Legea (*ton nomon ouk akouete*)?" Sensul ar putea fi de „ia, auziţi acum ce zice Legea...", dar poate fi şi acela redat de traducerea următoare: „voi, care vreţi să fiţi sub lege, nu ascultaţi voi deja legea?" În acest caz, sensul atenţionării lui Pavel este că, aceia care vor să fie sub jurisdicţia legii, ar trebui să înţeleagă faptul că tocmai legea prevede abolirea legii şi prioritatea credinţei, a promisiunii divine, a Duhului, deoarece exemplele cu Isaac şi Işmael, Sarah şi Agar, tocmai aceasta demonstrează, în cap. 4, anume faptul că sclava Agar a fugit în Sinai, deci Sinaiul şi Legea de pe Sinai reprezintă robia, pe când noi, creştinii suntem fii ai credinţei, ai promisiunii, ai Duhului, aşa cum a fost Isaac, fiul Sarei. Avraam, într-adevăr a primit promisiunile divine înainte de a primi semnul circumciziei, şi credinţa şi ascultarea i-au fost socotite ca dreptate, înainte să fie circumcis, adică să primească semnul legii ce urma să vină. Oricum, în general,

patriarhii au primit făgăduinţele divine înainte de venirea Legii de pe Sinai, prin Moise, dată de Domnul şi de îngeri.

În afară de exemple ca acestea de până acum, există şi construcţii mai poetice legate de acest paralelism Duh – lege, de exemplu în 2 Corinteni 3:5-6, unde creştinii din Corint sunt asemănaţi cu o epistolă scrisă de apostoli „nu cu cerneală, ci cu Duhul Dumnezeului celui viu, nu pe table de piatră, ci în inimi de carne”. Referinţa la Lege este indirectă şi se pare că Pavel are în vedere Ieremia 31:31-33.

Epistola către Romani

Epistola către Romani este una din cele cinci lucrări majore în care Pavel scrie adevăruri revoluţionare despre Duhul Sfânt (Romani, 1-2 Corinteni, Galateni, Efeseni). Formal şi conceptual Pavel este foarte atent la felul în care argumentează că lucrarea Duhului este de maximă importanţă pentru cel credincios, pentru viaţa sa cea nouă.

De la început, în Romani se pot distinge trei secţiuni majore despre Duhul Sfânt: Romani 1-2 (5), 7-8 (9), şi 14-15. În afara acestor texte există doar puţine referinţe despre Duhul lui Dumnezeu.

Romani 1-2 (5)

În această secţiune, o primă menţiune a Duhului Sfânt apare în 1:4 şi se referă la confirmarea lui Isus ca Fiu al lui Dumnezeu, prin învierea lui din morţi, confirmare dată conform sau potrivit Duhului sfinţeniei (*kata pneuma hagiosunes*). Expresia folosită de Pavel se poate referi fie la Duhul sfinţeniei lui Isus, adică la persoana lui Isus însuşi, fie la Duhul Sfânt, a treia persoană din Sfânta Treime. În primul caz, pasajul descrie divinitatea lui Isus (argumentul din vv. 3-4 se bazează pe o paralelă între umanitatea şi divinitatea lui Isus, între perspectiva

trupului, *sarx*, şi a duhului, *pneuma*). Oricum, duhul lui Isus este de nedespărţit de Duhul Sfânt, ca persoane din Sfânta Treime. În cel de al doilea caz, pasajul îl are în vedere pe Duhul Sfânt care dă mărturie despre Isus prin înviere, deoarece Dumnezeu îl învie prin puterea Duhului, şi anume într-un trup spiritual. În ambele cazuri, concepţia de ansamblu a pasajului este una mesianică, prin care Duhul Sfânt confirmă, direct sau prin asociere, lucrarea specială şi identitatea divină a lui Isus.

Ar putea fi amintite, în acest context, deşi nu influenţează semnficativ teologia despre Duhul Sfânt a lui Pavel, şi anumite pasaje care se referă la duhul creştinilor, sau al lui Pavel, al oamenilor, etc.[69] La limita interpretării se află şi text cum este Romani 1:11, care exprimă oarecum laconic, enigmatic, dorinţa lui Pavel de a veni la Roma şi de a le da credincioşilor de acolo vreun dar duhovnicesc (*harisma pneumatikon*). Ce ar putea fi acest dar duhovnicesc şi care este originea lui (un dar din darurile lui Pavel, unul direct din darurile Duhului, pentru care Pavel este un mijlocitor de nădejde, etc.) rămâne un viu subiect de discuţie pentru comentariile teologice. Versetul exprimă dorinţa de colaborare spirituală a lui Pavel cu cei din Roma, pentru că 1:12 indică o echilibrare a abordării: Pavel este gata nu doar să dea, dar şi să primească din partea lor o încurajare în credinţa creştină pe care o au în comun, el şi credincioşii din Roma.

Tot din secţiunile introductive, fac parte şi referinţele din Romani 2:29 şi 5:5. Ele aduc în prim plan problematica relaţiei dintre Duh şi Lege. Astfel,

---

[69] Mai multe texte se referă la duhul omenesc în Romani, precum şi în celelalte epistole ale lui Pavel. Cf. 1:9, „slujesc Domnului în duhul meu"; 2:8, „duh de ceartă", al celor răzvrătiţi faţă de adevăr; 8:10, „duhul vostru este viu"; 8:15, „am primit nu duh de robie, ci duh de înfiere"; 11:9, „Dumnezeu le-a dat un duh de adormire"; 12:11, „plini de zel cu duhul, în duhul", etc.

adevărata tăiere împrejur este cea a inimii, „în duh”, nu în litera Legii (2:29). Pavel introduce aici, deşi într-un mod oarecum ambiguu, expresia „în duhul” (*en pneumati*), care poate însemna fie duhul omului, care primeşte o înnoire, un semn, o circumcizie spirituală, ca semn al mântuirii, sau poate însemna Duhul Sfânt care face circumcizia inimii, a credinţei şi gândirii omeneşti. Romani 5:5, apoi, vine cu precizarea că nădejdea îndreptăţii este aşteptată de creştini prin Duhul, prin credinţă (nădejdea aceasta pare să fie răscumpărarea finală, învierea şi viaţa veşnică).

Romani 7-8 (9)

A doua secţiune majoră din Romani, în ce priveşte teologia Duhului Sfânt, cuprinde capitolele 7-8, în care se găsesc cele mai multe învăţături despre Duhul Sfânt (cu deosebire, cap. 8 ar putea fi numit capitolul Duhului Sfânt în Romani, dar şi cap. 7 este important, prin prefaţarea temei).

Romani 7:6, astfel, începe cu o afirmaţie directă şi surprinzătoare despre caracterul vechi al Legii, în contrast cu cel înnoitor al Duhului. Conform lui Pavel, am fost dezlegaţi de Lege ca să îl slujim pe Dumnezeu în înnoirea Duhului – sau într-un duh nou (*en kainoteti pneumatos*),[70] şi nu în vechimea literii, sau în litera cea veche, adică în prevederile vechi ale literii legilor sinaitice (*en palaioteti grammatos*).

Contrastul eminamente negativ dintre Lege şi Duh, din Romani 8, este prefaţat în continuare, în Romani 7, de afirmarea unor aspecte pozitive ale Legii: Legea este bună (*kalos*, 7:16), este spirituală (*nomos pneumatikos*; 7:14), dar omul este trupesc, carnal (*sarkinos*). Capitolul

---

[70] În înnoirea Duhului, *en kainoteti pneumatos*, poate avea mai multe înţelesuri: înnoirea adusă de Duhul Sfânt, sau într-un Duh nou. O expresie asemănătoare apare în Rom. 6:4, *en kainoteti zoes*, „în înnoirea vieţii”, sau „într-o viaţă nouă”.

7 continuă să demonstreze incapacitatea Legii de a aduce mântuire, deoarece Legea bună este deturnată în efectele ei de către păcatul depravat. În mod impropriu, deşi este bună, Legea duce la exacerbarea răului, la stârnirea păcatului şi, în final, la pedeapsire omului cu pedeapsa capitală.

Astfel, Legea falimentează din cauza neputinţei omului. Ea îl reprezintă corect pe Dumnezeu, în sfinţenia sa, dar este incapabilă să aducă mântuirea din cauză că omul este incapabil să păzească Legea, fiind păcătos. Neputinţa aceasta este bine exprimată în Romani 8:3-4, unde se arată că era imposibil ca Legea să pedepsească păcatul în trup, iar omul să supravieţuiască acestei pedepse; de aceea, Dumnezeu a făcut ceea ce era imposibil pentru Lege, adică a pedepsit păcatul în trup, dar în trupul Fiului său, un trup omenesc lipsit de păcat, o jertfă curată. Această jertfă a lui Isus devine imputabilă omului, ca absolvire de pedeapsă, dacă este acceptată prin credinţă. Jertfa de ispăşire a lui Isus este răscumpărare pentru oameni, dacă ei o acceptă şi, astfel, în cele din urmă, păcatul omului este pedepsit în trup, în vreme ce omul continuă să trăiască prin Duhul şi să fie biruitor asupra păcatului prin Duhul Sfânt.

La un moment dat, se pare chiar că Pavel consideră conceptul de Lege (*nomos*) drept un factor teologic unificator în demonstraţiile din Romani 7-8. Astfel, el vorbeşte despre Legea lui Dumnezeu, despre legea păcatului şi a cărnii (a trupului păcătos, a firii) şi, în final, despre „o lege a Duhului de viaţă în Hristos Isus". Ieşirea din dilema divizării omului între raţiune (care recunoaşte şi iubeşte Legea lui Dumnezeu) şi acţiune (care este dominată copios de robia faţă de legea păcatului din trup) se face, tot printr-o lege, anume prin prin lucrarea Legii Duhului de viaţă (8:1-2).[71]

[71] Expresia din 8:1b, „care nu trăiesc după îndemnurile firii pământeşti, ci după îndemnurile Duhului", nu apare aici în

În felul acesta, primul lucru pe care îl spune Pavel despre Duhul Sfânt, în capitolul 8, este că, în contrast cu Legea, Duhul este eficace în lupta împotriva păcatului: atât în biruinţa faţă de legea cărnii, cât şi în osândirea păcatului şi izbăvirea noastră, prin întruparea lui Isus şi jertfa lui (8:2-3).

Eficacitatea aceasta esenţială a Duhului împotriva păcatului, se datorează puterii imense a Duhului de viaţă, dar oamenii nu pot beneficia de prezenţa Duhului Sfânt decât ca dar în urma jertfei lui Hristos (Rom. 8:3).

În discuţia legată de viaţa creştinului prin Duhul Sfânt, Pavel aduce în mod subtil şi tema focalizării minţii umane pe ascultarea de Duhul Sfânt (*fronema*, gând; *froneo* – a cugeta, a fi preocupat, prin extensie, a trăi). Teologia Duhului în Romani 8 este introdusă printr-o serie de expresii şi paralelisme cum sunt: *kata sarka* şi *kata pneuma* („conform trupului" şi „conform Duhului", folosite cu diverse verbe, cum sunt „a umbla – a trăi", *peripateo*, „a fi", *eimi – ontes*, sau „a trăi", *zao*); sau *fronema sarkos* şi *fronema pneumatos* („gândirea trupului" şi „gândirea duhului"), ori *en sarki* şi *en pneumati* („în trup" şi, respectiv, „în Duh" – sau „în duh", construite cu verbul „a fi" – *eimi,* „fiind" - *ontes*), *ta tes sarkos* şi *ta tes pneumatos*, „cele ale trupului" şi, respectiv, „cele ale duhului". Seria construcţiilor lingvistice semnificative despre Duhul Sfânt continuă cu antiteza verbelor „a trăi" – „a muri" (*zao* – *apothnesko*), şi cu verbele de cooperare construite cu particula *sun* – împreună (*summartureo* – a da mărturie împreună, *sunergo* – a lucra împreună, *sunapothnesko* – a muri împreună, *sumpatheo* – a suferi împreună, *sunkleroo* – a

---

manuscrisele cele mai vechi; propoziţia este preluată din 8:4 şi adăugată în 8:1, mai târziu. În plus, traducerea RC (Romana - versiunea Cornilescu), formulează o parafrază extinsă aici, în vreme ce originalul spune: „cei care nu trăiesc (umblă) conform trupului (cărnii), ci conform Duhului."

moşteni împreună, *sundoxazo* – a fi glorificat împreună, *sustenazo* – a suspina împreună, *sunodino* – a suferi dureri mari (ca la naştere) împreună, *sunantilambano* – a ajuta împreună etc.).

După această primă parte din cap. 8, Pavel se concentrează asupra vieţii noi prin Duhul Sfânt (8:5-17). Gândirea la lucrurile Duhului (*fronema pneumatos*) este esenţială şi, la fel, trăirea în duhul (*en pneumati*), 8:5-9. Versetul 9 este pivotal pentru că se schimbă direcţia spre prezentarea lucrării Duhului în interiorul creştinului, care este secretul vieţii noi: „Duhul locuieşte în voi; dacă cineva nu are Duhul lui Hristos, nu este al lui Hristos" (8:9, cf. 8:11; *oikeo, enoikeo*, a locui). Testul prezenţei Duhului în cineva care este al lui Hristos este esenţial, deoarece exclude posibilitatea ca cineva să fie creştin şi să nu aibă Duhul Sfânt. Acelaşi Duh care locuieşte în credincioşi este cel ce dă şi siguranţa învierii: Dumnezeu va învia trupurile omeneşti, din cauza Duhului care locuieşte în oameni (8:11).

Duhul din noi, ne dă putere să paralizăm faptele trupului (să „omorâm" faptele trupului) şi să trăim (8:13).

Cei ce se lasă conduşi de Duhul, aceia sunt copii ai lui Dumnezeu (8:14; cf. 8:9).[72]

Duhul este cel care dă garanţia şi siguranţa înfierii, conştiinţa înfierii (mărturiseşte că suntem fii ai lui Dumnezeu şi ne dă o identitate care ne face să strigăm „Avva", adică „tată!", 8:15).

Creştinii au rodul dintâi al Duhului, *ten aparhen tou pneumatos* (8:23), care este chiar Duhul însuşi – dar poate fi şi efectele sale în cei credincioşi. Celălalt rod al mântuirii este răscumpărarea trupului, învierea (8:23b).

Duhul îl asistă pe creştin în viaţa de credinţă: el se roagă împreună cu noi, mijloceşte pentru noi cu suspine neauzite (8:26), conform „gândirii Duhului" (*fronema tou pneumatos*, tradus de Cornilescu prin formula „năzuinţa

[72] Duhul lui Hristos este totuna cu Duhul lui Dumnezeu, cf. 8:9.

Duhului”; aici se reia tema de la începutul cap. 8, despre „gândirea duhului” şi „gândirea trupului”).

În Romani 9:1, tonul lui Pavel devine personal, asigurându-şi cititorii prin mărturia comună a sa şi a Duhului Sfânt (*summarturouses moi tes suneideseos mou en pneumati hagio,* conştiinţa mea îmi mărturiseşte împreună cu Duhul Sfânt) că are o mare dragoste pentru poporul său, Israel.

Romani 14-15

Tonul general reapare în capitolele 14-15, care se ocupă cu trăirea creştină. Astfel, principiul enunţat în Romani 14:17, afirmă că esenţa Împărăţiei lui Dumnezeu nu este nici legalismul, nici dispreţul unora faţă de regulile adoptate de alţii, căci împărăţia lui Dumnezeu nu ţine de reguli ascetice despre mâncare şi băutură, ci de participarea la viaţa Sf. Treimi, Împărăţia lui Dumnezeu fiind mai degrabă despre „dreptate, bucurie şi pace în Duhul Sfânt”.

Ultimele referinţe sunt cuprinse în sfaturile generale din Romani 15, care vorbesc despre planurile lui Pavel de continuare a vestirii evangheliei către neamuri. Astfel, în ceea ce ar putea fi o urare de încheire, în 15:13, Pavel le doreşte romanilor ca, prin puterea Duhului Sfânt, să fie plini de nădejde. Apoi, el le mărturiseşte crezul său evanghelistic (ca şi în 1:16-17), arătând că el slujeşte cu atenţie astfel încât neamurile să fie o jertfă sfinţită de Duhul Sfânt, bine primită de Dumnezeu, 15:16. Vestirea evangheliei include toate modalităţile cunoscute: „fie prin cuvântul meu, fie prin faptele mele, fie prin puterea semnelor şi a minunilor, fie prin puterea Duhului Sfânt” (15:18-19).

Ultimul îndemn este unul la rugăciune unită pentru Pavel „pentru Domnul şi din cauza dragostei Duhului”, 15:30.

Sinteză Romani

Epistola către Romani are o varietate de referinţe privitoare la Duhul Sfânt (referinţe personale, referinţe mesianice, referinţe etice şi de evanghelizare, referinţe care ţin de lucrarea de mântuire). Cele mai importante menţiuni sunt prinse în capitolele 7-8, şi se referă la lucrarea Duhului de eliberare a credinciosului de sub păcat şi de sub lege, la lucrarea de înnoire şi de înfiere a celui credincios, la lucrarea de participare şi cooperare cu cel credincios în vederea trăirii unei vieţi de sfinţenie. Pavel foloseşte multe expresii antitetice ca să sublinieze această lucrare interioară a Duhului. Duhul este semnul înfierii şi garanţia viitorului: a învierii, a arătării (descoperirii) fiilor lui Dumnezeu.

Epistolele 1 şi 2 Corinteni

Ambele scrisori sunt adresate aceleiaşi Biserici din Corint, o biserică tânără, dezorientată cu privire la felul în care grecii creştini trebuie să trăiască într-o metropolă păgână.

Membrii acestei biserici nu înţelegeau diversitatea şi pluralismul în unitate din adunările creştine, de aceea credeau că libertatea în Hristos le permite să formeze partide în Biserică; ei nu înţelegeau moralitatea creştină şi vieţuirea în căsătorie, de aceea oscilau între libertăţi nepermise (libertinaj, încălcarea limitelor de familie, flirt şi atingeri) şi între ascetism (evitarea căsătoriei, uşurinţă în divorţ); nu înţelegeau valoarea darurilor spirituale şi ierarhia lor, modul în care ele trebuie folosite în Biserică şi apreciau mai ales darurile extatice, spectaculoase, pe care le preţuiau şi religiile greceşti (vorbirea în limbi, minunile, profeţia în extaz); nu înţelegeau pe deplin semnificaţia cinei Domnului şi modul în care trebuia luată, nici nevoia de delimitare a creştinului faţă de templele idolatre şi faţă de mesele de acolo; nu înţelegeau dărnicia şi cinstirea Domnului prin daruri de bunăvoie, ajutarea săracilor; nu înţelegeau bine diferenţele între legământul Vechiului Testament şi cel al Noului

Testament, etc. Confruntat cu toate acestea, Pavel răspunde nelămuririlor avute de credincioşii din Corint şi subliniază importanţa unei înţelegeri şi a unei trăiri corecte, în dragoste, a plinătăţii Duhului Sfânt.

1 Corinteni

Epistola 1 Corinteni începe prin a aborda rolul Duhului Sfânt în predicarea şi înţelepciunea creştină (1-2), discută apoi rolul Duhului în viaţa de sfinţenie personală şi în Biserică (3-7), şi are un punct culminant în discuţia despre importanţa şi modul corect de folosire a darurilor spirituale în slujirea din Biserică (12-14); în final, Pavel subliniază că Duhul Sfânt şi lucrarea lui sunt esenţiale în realizarea şi înţelegerea învierii („tratatul" despre înviere din 1 Corinteni 15).

1-2 predicarea şi înţelepciunea creştină

La începutul epistolei 1 Corinteni, Pavel tratează relaţia dintre înţelepciunea lumii şi înţelepciunea lui Dumnezeu. El afirmă astfel că există două feluri de înţelepciune, una mintală, omenească, specifică dezbaterilor filosofice („unde este înţeleptul veacului acestuia?"), şi o altă înţelepciune, de alt gen, care pare un fel de nebunie pentru oameni, dar este, de fapt, o gândire profundă, puternică, înţelepciunea lui Dumnezeu (1Cor. 1:17-25). În acest context, Pavel precizează că predicarea sa a fost întemeiată pe dovezile Duhului şi pe puterea lui Dumnezeu, nu pe înţelepciunea omenească (1Cor.2:4).

Pavel deschide apoi un subiect foarte interesant, subliniind că prezenţa Duhului Sfânt în credincioşi este garanţia revelării gândurilor lui Dumnezeu către noi. Dumnezeu ne descoperă gândurile Sale adânci prin Duhul care sondează totul, deoarece Duhul are acces chiar şi în părţile cele mai adânci ale gândirii lui Dumnezeu (1Cor. 2:10). Duhul Sfânt este singurul care are acces la tainele lui Dumnezeu (1Cor.2:11). Aici e o asemănare între Duhul lui Dzeu şi duhul omului care, la

rândul său, are acces la gândurile adânci ale omului. La fel şi în 1 Corinteni 6:19. Înţelegerea planurilor lui Dumnezeu cu omenirea este posibilă din cauză că oamenii credincioşi au primit Duhul lui Dumnezeu, nu duhul lumii (1 Corinteni 2:12).

Limbajul Duhului şi subiectele sale au o natură specială, de aceea atunci când se vorbeşte despre Duhul Sfânt este nevoie de o acordare a discursului: este nevoie de un discurs cu termeni adecvaţi, cu concepţie bazată pe revelaţie, nu cu termeni profani, bazaţi pe gândirea omenească. Altminteri, eşecul este total, deoarece omul natural, nespiritual nu percepe lucrurile Duhului (1 Corinteni 2:13, 14, 15).

3-7 sfinţenia personală şi a Bisericii

În secţiunea despre sfinţenie, 1 Corinteni 3:16-17 introduce tema clădirii, a Templului: creştinii sunt Templul lui Dumnezeu, un spaţiu sacru, al închinării, locuit de Duhul Sfânt. Tema este continuată, dar pe alt palier, în 6:19. Dacă în 3:16 toţi creştinii sunt Templul lui Dumnezeu, locuit de Duhul Sfânt, în 6:19 trupul fiecărui creştin este (un) Templu al Duhului Sfânt. Cele două perspective sunt complementare, vorbind şi despre comunitate şi despre individ, despre închinare şi despre reşedinţa divină în fiinţa omenească.

1 Corinteni 5:3 reprezintă un fel de paranteză, Pavel asigurându-i pe corinteni că, în discutarea problemelor etice şi în deciziile de disciplinare, a fost şi el prezent lângă ei „în Duhul" (sau „în duhul"; în 5:4 este cu siguranţă duhul lui Pavel).

Duhul Sfânt este, apoi, agentul, mediul sfinţirii şi îndreptăţirii noastre, în Hristos (1Cor. 6:11). Este un paralelism aici între numele lui Isus şi Duhul Sfânt, ambele apărând la dativ, *en to onomati Iesou Hristou, şi en to pneumati tou theou*.

Încurajarea la o viaţă etică, sfântă, face apel la argumentul potrivit căruia cel se lipeşte de Isus, este un

singur duh cu El (Duh sau duh? Interesantă paralelă: cine se uneşte cu Isus este un singur duh cu el, iar cine se uneşte cu o prostituată este un singur trup cu ea,; 1Cor. 6:16-17).

Vorbind despre căsătorie, în întreg capitolul 7, Pavel subliniază în final, în secţiunea despre divorţ şi recăsătorire, că sfaturile sale au o greutate aparte, pentru că şi el are Duhul lui Dumnezeu (1Cor. 7:40). Expresia face aluzie la pretenţiile altor învăţători care încercau să îl conteste.

12-14, teologia darurilor spirituale

1 Corinteni 12:1 oferă un adevărat titlu de carte: *peri de twn pneumatikwn*, „despre cele spirituale". Ceea ce urmează în 12-14 este un fel de mic tratat despre Duhul Sfânt şi darurile sale, în vederea slujirii în Biserică.

Pavel, la fel ca Luca şi Ioan, subliniază de la început relaţia dintre Duhul Sfânt şi Isus: oricine îl recunoaşte pe Isus ca Domn, vorbeşte de la Duhul Sfânt, şi oricine îl respinge, nu are Duhul Sfânt (1 Corinteni 12:3). Aceasta înseamnă, din nou, că a vorbi despre darurile Duhului Sfânt înseamnă a recunoaşte mai întâi de toate domnia lui Isus Hristos în Biserică şi în lume.

1 Corinteni 12:4-11 desfăşoară un paralelism interesant cu Efeseni 4:1-16, unde este vorba, de asemenea, despre darurile slujirii în Biserică, dar dacă în Efeseni dătătorul darurilor este Isus – iar Duhul asigură unitatea, aici darurile par să fie împărţite de Duhul Sfânt (slujirile sunt împărţite de Domnul Hristos, iar lucrările de Dumnezeu Tatăl).

Regulă de bază este slujirea celorlalţi, astfel manifestarea (arătarea) Duhului se dă la fiecare spre folosul celorlalţi (12:7). Darurile în sine acoperă o arie largă: comunicarea (discurs – *logos* despre înţelepciune, *logos* despre cunoaştere), credinţa, vindecarea, putere pentru minuni, profeţia, distingerea duhurilor, vorbirea diverse limbi (diverse, *genos*, poate însemna şi o referire

la popoare diverse), traducerea limbilor (sau interpretarea lor). Duhul dă darurile aşa cum voieşte , un prerogativ personal şi divin, în acelaşi timp (12:11).

La fel ca în Efeseni 4, în 1 Corinteni 12:13 Duhul asigură unitatea Bisericii prin unitatea experienţei (dar diversitatea darurilor): credincioşii au fost botezaţi în (en heni pneumati) unul şi acelaşi Duh, spre a forma un singur trup, unul şi acelaşi trup (eis to hen soma), toţi sunt adăpaţi din acelaşi Duh („scufundaţi" şi „adăpaţi" reprezintă termeni care trimit la imaginea botezului în apă).

Referinţele la Duhul Sfânt reapar în 1 Corinteni 14, după ce capitolul 13 a fost dedicat imnului dragostei, cea mai bună cale şi, probabil, cel mai mare dar pentru creştin. Capitolul 14 este, se pare o discuţie despre cum nu ar trebui folosite darurile duhovniceşti. Astfel, în 14:2 se lansează termenul *pneumati,* „prin duhul" (dativ de la *pneuma*, decl. 3), care va reapărea de mai multe ori şi în 1 Corinteni 14:12-16, traducerea având soluţii multiple (prin duhul, prin Duhul). Pavel contrastează însă rugăciunea, cântarea şi binecuvântarea rostite cu mintea, bine înţelese, cu cele rostite prin practica „în duh" a corintenilor, adică rostite în „limbă" (cu sensul de „limbă neînţeleasă"). Din această cauză, ambiguitatea termenului *pneumati* în acest text ar trebui rezolvată, se pare, prin traducerea cu „d" mic, „duhul", ca referire la duhul omului, nu la Duhul Sfânt.

Un accent înrudit pare să intervină şi în 1 Corinteni 14:32, unde se spune că intervenţiile spirituale ale profeţilor (în text: „duhurile profeţilor", *pneumata profeton*) sunt supuse profeţilor, adică nu spontane şi dezordonate, ci în rânduială şi respect (supuse, cf. *hypotasso*).

15, tratatul despre înviere

În capitolul 15, unul din principalele texte ale lui Pavel despre înviere, limbajul despre duh apare în

prezentarea învierii din 15:42-46. Conform acestui pasaj există două trepte în dezvoltarea omului: una fizică, sufletească (*psuchikon*) şi una spirituală (*pneumatikon*). Astfel, primul om (*protos anthropos*), Adam, a fost creat ca să devină un suflet viu (*psuche zosa*), dar ultimul Adam – sau Adam cel eshatologic, al vremii sfârşitului (*eschatos Adam*), adică Hristos, este un spirit generator de viaţă, inducător (aducător) de înviere (*pneuma zoopoion*). Prin învierea lui Hristos, forţa creaţiei, a restaurării, s-a coborât în omenire, în persoana lui Isus Hristos. De acum, omul nu mai este doar beneficiar al vieţii, ci, prin Hristos – reprezentatul său, este şi sursă de viaţă.

2 Corinteni

Epistola 2 Corinteni discută lucrarea Duhului în contextul noului legământ în care slujesc apostolii şi evangheliştii şi prin contrast cu legământul cel vechi, al Legii de pe Sinai, în care a slujit Moise (cap. 1-4). Contextul general este cel de apărare a apostoliei lui Pavel faţă de detractorii săi din Corint şi din Ierusalim.

1 şi 5, siguranţa creştinilor şi Duhul Sfânt

Discuţia despre noul legământ şi despre unitatea Bisericii din primele capitole din 2 Corinteni include două versete faimoase despre Duhul Sfânt.

2 Corinteni 1:22, ni-l prezintă pe Duhul ca fiind acela cu care Dumnezeu ne-a uns, ne-a pecetluit şi pe care ni l-a dat ca arvună – sau avans (*arrabon*) – al mântuirii. În contextul din capitolul 1, versetul încheie o demonstraţie a apostolului Pavel despre seriozitatea planurilor sale de vizitare a Bisericii din Corint, precum şi despre poziţia sigură pe care aceasta o are în planul de mântuire a lui Dumnezeu. Cu alte cuvinte, prin aceste trei acţiuni (ungere, pecetluire, dar în avans), Duhul oferă siguranţă şi stabilitate celor credincioşi.

Pasajul din 5:5 reia tema siguranţei, aplicată de data aceasta, temei învierii (ştim, aşadar, *oidamen gar*, 5:1). Practic, 5:5 afirmă că Dumnezeu ne-a creat pentru înviere, ne-a destinat învierii, iar garanţia acestui destin este prezenţa Duhului, darul în avans al Duhului Sfânt în noi.

3-6, Duhul şi litera, Duhul şi legământul nou

Prezentând autoritatea slujbei sale de apostol, în 2 Corinteni 3:3 Pavel, printr-o comparaţie neobişnuită, îi aseamănă pe creştinii din Corint cu o epistolă de la Hristos scrisă de apostoli cu Duhul lui Dumnezeu cel viu, cu un mesaj al legământului nou, aşa cum erau cele 2 table de piatră ale lui Moise, scris pe inimi însă, nu pe piatră. Bineînţeles, tema include şi asemănarea apostolilor, ca slujitori ai legământului, cu Moise, mediatorul Legii de pe Sinai. Metafora a devenit imagine celebră în cultura creştină şi vorbeşte într-un mod nou despre caracterul interior al lucrării Duhului în creştin, tema predilectă a lui Pavel.

Comparaţia este dusă mai departe în 2 Corinteni 3:6, unde apare contrastul dintre literă (Lege) şi Duh (noul legământ Hristic). Litera (gr. *gramma*) ucide, dar Duhul dă viaţă. În 2 Corinteni 3:8, slujba legământului cel nou, în Duhul, este mai glorioasă decât slujirea slăvită a lui Moise.

2 Corinteni 3:17-18, fiecare creştin se află în prezenţa lui Dumnezeu aşa cum se afla şi Moise pe muntele Sinai. Prezenţa Duhului, adică a Domnului, aduce libertate faţă de cerinţele Legii iudaice, care, ca năframa pe chipul lui Moise, acopereau adevărata realitate a revelaţiei, adică pe Hristos. Declaraţia din 3:17 este surprinzătoare prin tonul ei categoric şi prin asocierea făcută, „Domnul este Duhul” care poate avea două direcţii de interpretare (Domnul este Duh? Duhul este Domn?). Partea a doua versetului pare să incline balanţa spre prima variantă (Domnul este Duh, cf. 1Cor. 15:46).

2 Corinteni 4:13 afirmă că toţi creştinii au acelaşi duh (sau Duh?) al credinţei, care îi conduce la mărturisire cu viu grai, conform Psa. 116:10.

În finalul seriei despre noul legământ, 2 Corinteni 6:6 (lista 4-10) enumeră Duhul Sfânt, printre calităţile slujirii apostolilor.

11-13, învăţături finale şi critici împotriva ereziilor

Pavel îi critică pe corinteni că erau cu uşurinţă gata să îi primească bine pe cei ce le predicau un alt Isus decât apostolii, o altă evanghelie şi care le promiteau că pot să primească un alt Duh (2 Corinteni 11:4). Referinţa poate fi la alte daruri ale Duhului, sau un Duh Sfânt cu alte caracteristici decât cele pe care Duhul vestit de Hristos le are, posibil unul care să reflecte mai mult învăţătura VT, decât mesajul NT. Accentele de aici aduc aminte de tonul vehement din Galateni 1-3, 6 şi îl determină pe Pavel să îşi apere apostolia într-un mod foarte radical.

2 Corinteni 12:18 vine şi prezintă, prin contrast, faptul că apostolii şi evangheliştii au acţionat în acelaşi fel, cu aceeaşi cinste şi generozitate, necerând plată pentru vestirea evangheliei şi având, deci, „acelaşi Duh" (posibil de tradus şi „acelaşi duh", adică aceeaşi atitudine).

Ultima referinţă face parte din doxologia din 2 Corinteni 13:13, formulă importantă pentru afirmarea credinţei într-un singur Dumnezeu, triun: „Harul Domnului Isus Hristos şi dragostea lui Dumnezeu şi părtăşia (participarea) Duhului Sfânt (*he koinonia to hagious pneumatos*), să fie cu voi toţi."

Sinteză 1-2 Corinteni

Creştinilor din această Biserică tânără, aflaţi încă sub influenţa vieţii spirituale a religiilor păgâne greceşti, pe deoparte, şi impresionaţi de pretenţiile iudaizanţilor, pe de alta, Pavel le descrie lucrarea Duhului Sfânt în câteva domenii importante cum sunt accesul la înţelepciunea divină, nevoia de sfinţenie personală, teologia închinării

şi a darurilor spirituale, înţelegerea învierii şi destinului omenirii salvate, comparaţia legământului nou cu legământul cel vechi de pe Sinai (comparaţia apostolilor cu Moise), avertizări contra naivităţii religioase şi a imaturităţii în credinţă.

Tema înfierii, caracteristică epistolelor către romani şi galateni, nu apare aici, dar accentul pe înnoirea interioară a creştinului prin prezenţa şi lucrarea Duhului Sfânt este clar prin faptul că Duhul Sfânt aflat în creştin îi dă înţelepciune, îl locuieşte ca pe un Templu sfânt, îi dă libertate şi autoritate, putere şi siguranţă cu privire la destinul său, îl îndeamnă să trăiască în sfinţenie.

GALATENI

În această scrisoare Pavel îi ceartă pe credincioşii din Galatia pentru îndepărtarea lor de evanghelia adevărată şi îi confruntă pe iudaizanţi. Pavel încearcă să le arate Galatenilor că nu pot amesteca viaţa prin Duhul şi prin credinţă în Hristos cu viaţa bazată pe ascultarea Legii. Întoarcerea la Legea de pe Sinai nu le aduce nici un avantaj, ci, dimpotrivă, îi face să cadă din har, le stârneşte pornirile firii la păcat şi ceartă, la dispreţ unii faţă de alţii şi la diviziuni. Doar Duhul Sfânt îi învaţă să trăiască în unitate şi sfinţenie şi le dă puterea de a face acest lucru.

3, Legea, credinţa în Isus, şi viaţa nouă în Duhul

Capitolul 3 este capitolul interpelării directe a galatenilor, cu privire la schimbare gândirii lor. Pavel face câteva precizări importante: Duhul – ale cărui roade ei nu le negau, a fost primit prin credinţă în Hristos, nu prin faptele Legii (Galateni 3:2). Ca urmare, nu avea nici un sens să se întoarcă la Legea care nu a putut să le aducă darul Duhului şi, cu atât mai puţin era în stare să le aducă perfecţionarea acestui dar.

Demonstraţia acestei neputinţe este întregită de întrebarea retorică din Galateni 3:3, unde Pavel arată că

această viaţă nouă începută prin Duhul nu poate fi finalizată sau desăvârşită „prin carne" (ori „prin trup"; adică prin ascultare de Lege, prin circumcizie şi alte reguli pentru trup; Cornilescu traduce „prin firea pământească", dar opţiunea aceasta nu este foarte bună aici).

Galateni 3:5 vine ca o paralelă, până la un punct, la 3:2, şi arată în cel fel au primit ei Duhul, iniţial, prin auzirea credinţei: prin minuni şi prin lucrări deosebite între ei, din partea lui Dumnezeu Tatăl, şi categoric nu prin Lege (Galateni 3:5). Mai mult, faptul că galatenii au promisiunea Duhului reprezintă o extindere către neamuri a promisiunii făcute de Dumnezeu lui Avraam, la care avem acces prin credinţă, prin Isus Hristos (Galateni 3:14).

4, antiteza fiu – rob şi confirmarea Duhului Sfânt

Într-o notă generală care aminteşte de epistola către Romani, Pavel continuă argumentul despre participarea Duhului Sfânt în viaţa credincioşilor, printr-o paralelă semnificativă, în Galateni 4:5-7, între Isus, Fiul, şi Duhul Sfânt.

Atât în 4:5 cât şi în 4:7 Dumnezeu a trimis pe cineva în vederea mântuirii oamenilor. Mai întâi, în 4:5, se arată că Dumnezeu l-a trimis (*exapesteilen*, de la *exapostello*) pe Fiul său, născut din femeie, născut sub Lege (două trăsături importante: Isus este Mesia născut din fecioară, întrupat, deplin om, şi a venit fiind născut ca evreu, sub legământul Legii), ca să realizeze două obiective importante: să îi răscumpere pe cei ce erau sub Lege (*exagorazo*: a răscumpăra un sclav, în piaţa forţei de muncă), şi să le dea o nouă calitate, înfierea (*huiotesia*; Fiul, *huios*, dă ca dar înfierea, *huiotesia*, adică adoptarea, calitatea de fiu), o nouă relaţie cu Dumnezeu, în loc de supunerea faţă de Lege, ca rob al Legii.

Galateni 4:6 prezintă apoi o cauzalitate interesantă, o relaţie importantă care descrie motivele venirii Duhului

Sfânt: el vine din cauză că suntem fii. Dumnezeu l-a trimis (*exapesteilen*) pe Duhul Fiului său, care strigă înlăuntrul nostru „Tată” (adeverind, astfel, calitatea de fiu a celui credincios); 4:7 subliniază că este vorba despre două calităţi aflate în contrast: cea de fiu şi cea de rob, prima înlocuind-o pe cea de a doua, specifică legământului Legii. De asemeni, fiii se mai deosebesc de robi, într-o privinţă, prin faptul că au parte de moştenire.

Galateni 4:29 apare în concluzia secţiunii 4:21-31 care ilustrează contrastul dintre poziţia de fiu şi cea de rob, făcând apel la Geneza, la contrastul dintre Isaac şi Işmael, dintre Sara şi Agar, dintre muntele Sinai şi Ierusalimul pământesc, pe deoparte, şi Ierusalimul ceresc, pe de cealaltă parte (o alegorie, 4:24). Pavel incheie ilustraţia explicând că cel născut după Duhul (*kata pneuma*), adică creştinul, este persecutat de cel născut după trup (*kata sarka*), adică de iudeu, aşa cum Isaac a fost persecutat de Işmael.

Contrastul implică de fapt trei termeni teologici, anume, *kata penuma* (după Duh), *kata sarka* (după trup), şi *kata epangellia* (după făgăduinţă), care subliniază contrastul între tipurile de naştere avute în vedere: Isaac s-a născut fiind promis lui Avraam şi Sarei prin Duhul, ca unul ce va asigura descendenţa mesianică, iar Işmael s-a născut normal, omeneşte, fără a fi fost promis în vreun fel deosebit, care să includă un destin spiritual aparte.

La fel este şi cu creştinii, cei ce cred în Isus devin fii conform unei promisiuni speciale, prin Duhul, prin credinţă, iar cei ce nu cred în Isus, chiar dacă sunt fii din punct de vedere omenesc, adică iudei, evrei, fraţi după trup cu Isus, oameni din poporul lui Dumnezeu, nu participă la promisiuni, nici la vreo moştenire spirituală (aici există un oarecare ecou din Romani 8, unde se spune că nu oricine este născut din Israel, este Israel).

Argumentul lui Pavel este extraordinar de puternic şi extrem de polemic. Practic, în termeni moderni, el spune

că iudeii sunt noii arabi, care îl resping pe creştini, aşa cum vechii arabi, de la Işmael încoace, i-au respins pe evreii născuţi din Isaac. Conform Galateni 4, creştinii sunt adevăratul Isaac.

5-6, rodul vieţii conduse de Duhul Sfânt

Cei ce se îndepărtează de Hristos, căutând dreptatea (neprihănirea) prin ascultarea de lege, au căzut din har, pe când creştinii aşteaptă nădejdea neprihănirii, prin Duhul, prin credinţă (5:4-5; *pneumati*, la dativ instrumental). Căderea din har menţionată în acest verset (*tes charitos exepesate*), nu este o pierdere a mântuirii, ca atare, cât mai degrabă este o pierdere a situaţiei favorabile în care primeau mântuirea în dar, prin credinţă, deoarece galatenii doreau acum să câştige dreptatea prin fapte, nu să o primească în dar.

Secţiunea 5:16-26 este celebră, fiind dedicată discutării opoziţiei dintre trup (carne, *sarx*, posibil şi „fire pământească”, „fire păcătoasă”) şi Duh (*pneuma*) şi prezentării rodului fiecăruia.

Secţiunea începe cu un îndemn direct la trăire (umblare) prin Duhul, fără împlinirea poftei trupului (5:16). Dorinţa sau tânjirea celor două se află în antiteză (carnea pofteşte împotriva Duhului, iar Duhul împotriva cărnii, 5:17). Cine este condus de Duhul, nu se află sub jurisdicţia Legii, Legea nu poate decât aproba această stare, nu are ce judeca împotriva unui astfel de om (5:18).

Faptele cărnii sunt expuse în 5:19-21. Prin contrast, rodul Duhul lui este expus într-o altă listă, 5:22-24. Îndemnul din 5:25 leagă viaţa în Duhul de purtarea bună în Duhul: dacă avem viaţă prin Duhul, să ne şi comportăm prin Duhul. Apare, astfel, o componentă personală, de ascultare individuală de Duhul.

Comportamentul duhovnicesc este explicat mai departe, în capitolul 6, prin încurajarea blândeţii în relaţii şi îndreptarea celor căzuţi (6:1) şi prin învăţarea principiului cauzalităţii spirituale: cine seamănă în

carne, în instincte păcătoase, va culege putregai din această carne, iar cine seamănă în Duhul, va secera viaţă veşnică din Duhul (6:8). În particular, în ultimul îndemn Pavel vizează dărnicia galatenilor faţă de învăţătorii şi păstorii lor.

Sinteză Galateni

În Galateni, Duhul Sfânt este tratat alături de nevoia de credinţă şi alături de teologia trupului (a ascultării de carne, *sarx*). Întrucât învăţătorii falşi încercau să-i întoarcă pe galateni la Lege, Pavel le arată că tocmai în VT se află şi rădăcinile promisiunii unei îndreptăţiri prin Duhul Sfânt, anume ale promisiunii date lui Avraam şi copiiilor săi.

Rămâne memorabilă comparaţia cu Fiul care dă înfierea, în timp ce Duhul dă confirmarea lăuntrică a înfierii.

Dincolo de această privire în interiorul vieţii creştinului, Galateni dezvoltă mult teologia care arată că bucuria, minunile, darurile, caracterul nou şi armonia comunităţii de creştini sunt, în întregime, rodul Duhul Sfânt, în timp ce întoarcerea la Lege nu face decât să stârnească faptele cărnii, ale firii, de care creştinii ar face bine să se delimiteze. Apare, în felul acesta, un accent mai mare pe comunitatea Bisericii, nu doar pe viaţa personală de ascultare de Duhul Sfânt.

Efeseni şi Coloseni

Cele două scrisori înrudite tematic scrise de Pavel din închisoare dezvoltă mai ales temele unităţii Bisericii şi a importanţei înţelepciunii divine în înţelegerea mântuirii şi în lupta împotriva ereziilor. Epistola către efeseni este mai bogată în referinţe privitoare la Duhul Sfânt, decât cea către coloseni, în ambele teme.

Efeseni

Efeseni este o scrisoare care se ocupă, în general, de încurajarea unităţii dintre iudeii creştini şi credincioşii dintre neamuri, în Biserică

Sfătuirea lui Pavel are, astfel, un fel de punct culminant în Efeseni 4:1-5: „păstraţi unitatea Duhului prin legătura păcii"; „există un singur trup [adică, o singură Biserică] şi un singur Duh".

Temele unităţii şi ale mântuirii sunt tratate împreună, strâns legat. Mântuirea tuturor este confirmată şi asigurată prin pecetluirea cu Duhul Sfânt cel promis (1:13-14; 4:30). Duhul este semnul proprietăţii şi siguranţa viitorului, arvuna mântuirii (similar şi 2 Corinteni 1:22, 5:5).

Şi iudeii şi neamurile au calea deschisă la Tatăl, prin acelaşi Duh (Ef. 2:18). După cum se înţelege, această apropiere este deschisă prin jertfa lui Isus şi ulterior acestei jertfe, Isus fiind piatra din capul unghiului (2:20; temelia învăţăturii sunt profeţii şi apostolii, căci lor le-a descoperit Duhul taina lui Dumnezeu, cf. 3:5, anume, faptul că şi iudeii şi neamurile sunt un singur trup şi au acces la făgăduinţa promisiunii, prin Hristos).

Şi iudeii creştini şi creştinii dintre neamuri formează împreună o casă, un templu al lui Dumnezeu (2:22; cf. şi 1 Corinteni). Conform Efeseni 4:4, este un singur trup şi un singur Duh, o singură nădejde.

Lucrarea interioară a Duhului este subliniată în Efeseni 3.16 (întăriţi în omul lăuntric), ca o condiţie a trăirii în dragoste, în Biserică. Tonul devine mai etic în Efeseni 4:23, unde creştinii sunt sfătuiţi să se înnoiască în duhul minţii lor prin îmbrăcarea cu omul nou, sfânt, şi prin dezbrăcarea de omul vechi, păcătos (4:22-24).

Tot etice sunt şi îndemnurile din Efeseni 5:18 („fiţi plini de Duh, nu de vin") şi în Efeseni 6 unde este prezentată armura victoriei creştine, sabia Duhului fiind cuvântul (6:17), creştinii fiind invitaţi să roage mereu prin Duhul Sfânt (6:18).

Tema trăirii duhovniceşti apare şi indirect, în Efeseni 1:17, unde Pavel se roagă ca efesenii să primească un duh de înţelepciune şi de revelaţie, de cunoaştere.

Corespondentul lumii spirituale sfinte este dat de duhul care lucrează în cei neascultători (2:2), şi de duhurile răutăţii din locurile cereşti (6:12), împotriva cărora creştinul trebuie să poarte armura victorioasă din Efeseni 6.

Coloseni

Epistola către Coloseni are mult mai puţine referinţe la Duhul Sfânt, decât Efeseni şi în general, acestea sunt legate de viaţa Bisericii, în relaţii şi în închinare.

Astfel, în salutările introductive Pavel remarcă dragostea colosenilor în Duhul (1:8; aşa cum l-a anunţat Epafras) şi se roagă pentru pricepere spirituală a colosenilor (1:9, *sofia kai sunesei pneumatike*). Tot adjectivul apare şi în Coloseni 3:16 atrage atenţia asupra nevoiei unei închinări frumoase cu psalmi, imnuri, ode duhovniceşti (*psalmois, humnois, odais pneumatikais*).

Sinteză Efeseni şi Coloseni

Deşi tematica şi vocabularul sunt apropiate, Efeseni şi Coloseni dau un loc diferit învăţăturii despre Duhul Sfânt. În ambele epistole este luată în discuţie calitatea comuniunii şi a închinării în Biserică, dar, în mod deosebit, Efeseni descrie unitatea în mântuire şi chemare a iudeilor şi a nemurilor, nevoia unei vieţi biruitoare prin Duhul împotriva ispitelor şi a duhurilor răutăţii, având categoric mai multe referințe despre Duhul Sfânt decât epistola către coloseni. Este interesant că tema unității, tratată în Efeseni, îl face pe Pavel să scrie mai mult despre Duhul decât tema evitării ereziilor, tratată în Coloseni. Într-un contra-exemplu, 1 Ioan vorbeşte despre expunerea și evitarea ereziilor (deosebirea duhurilor) și face, în același timp, și destul de multe referiri la Duhul Sfânt.

Filipeni

În această scrisoare a nădejdii şi a slujirii, Pavel îşi exprimă speranţa că va ieşi din închisoare şi că le va mai fi de folos celor credincioşi prin slujire, după cum îi şi îndeamnă să-şi trăiască cu bucurie viaţa pentru Domnul, chiar dacă trec, deocamdată, prin încercări. Scrisoare are elemente clare autobiografice şi chiar testamentare şi o hristologie foarte dezvoltată.

Mai întâi, Pavel îşi mărturiseşte bucuria în Filipeni 1:19, că evanghelia lui Hristos este predicată, chiar dacă unii o vestesc din invidie sau cu gând rău. El este sigur că situaţia îi va fi favorabilă (se va întoarce spre mântuirea lui), prin rugăciunile Bisericii şi prin ajutorul Duhului lui Isus Hristos (foarte posibil, Pavel se referă aici la eliberarea din închisoare). Atenţia este atrasă, bineînţeles, de formula „Duhul lui Isus Hristos", ceea ce indică felul nou în care Duhul începea să fie numit, prin apel la persoana lui Hristos, înţeleasă ca persoană divină, egală cu Dumnezeu Tatăl. Începând cu anii 60 se putea vorbi, deci, despre Duhul lui Dumnezeu şi Duhul lui Isus Hristos.

Filipeni 1:27, face apel ca Biserica să fie unită într-un duh (este posibilă şi traducerea cu majusculă „Duh", şi cea cu litere mici „duh").

Tema unităţii, prezentă şi în Efeseni şi Coloseni, apare şi în Filipeni 2. În mod special, 2:1 aminteşte unitatea în Duhul, care, ca şi celelalte trăsături, are la bază modelul lui Hristos (2:5-11).

În cadrul respingerii învăţăturii iudaizanţilor, Pavel subliniază că acei credincioşi sunt cei cu adevărat circumcişi, pentru că ei slujesc în Duhul lui Dumnezeu şi se laudă în Hristos, nu în carne (Filipeni 3:3; ca şi în Galateni, aici, „carne" înseamnă „trup", „reguli pentru trup", adică o referinţă la Lege, la închinarea de la Templu). Slujirea în liturghiile de la Templu este, astfel, pusă în contrast, cu slujirea lui Dumnezeu în Duh, un fel de ecou la Ioan 4 (închinarea adevărată se face „în Duh şi

adevăr”; polemica despre cirmcumcizie aduce aminte de Galateni şi Romani).

Sinteză Filipeni

Pavel îşi vede viaţa condusă de Duhul Sfânt şi, în mod deosebit, nădăjduieşte ca eliberarea sa să îi fie asigurată de intervenţia Duhului. Ceea ce îl preocupă este unitatea Bisericii în Duhul şi, de asemenea, consideră că adevăraţi închinători, adevăraţii circumcişi, sunt creştinii care se închină în Duh şi îşi iau lauda de la Dumnezeu.

1 ŞI 2 TESALONICENI

În aceste două epistole cu destinatar comun, Pavel dă răspuns unei Biserici confruntate cu probleme etice şi cu neclarităţi despre revenirea lui Isus. Tesalonicenii au primit Evanghelia vestită cu puterea de la Duhul Sfânt, cu bucuria care vine de la Duhul Sfânt (1 Tes. 5:6). Pavel le spune să nu întoarcă rău pentru rău şi să nu stingă Duhul (1 Tes. 5:19, 21). Contextul este un context de îndemnare şi încurajare pentru trăirea unei vieţi etice şi în armonie creştină.

Pavel notează de la bun început că evanghelia a fost vestită celor din Tesalonic nu doar cu cuvinte, ci cu putere, cu Duhul Sfânt, cu dovezi (1 Tes. 1:5; cf. 1 Cor. 2). Cuvântul a fost primit „cu bucuria Duhului Sfânt”, o experienţă deplină a mântuirii (1 Tes. 1:6; cf. famenul etiopian, după botez, a plecat plin de bucurie pe drumul spre casă, Fapte 8).

Baza eticii creştine, a moralităţii, a sfinţeniei sexuale, a cinstei în afaceri este ascultarea de Dumnezeu, cel care ne dă Duhul Sfânt (1 Tes. 4:8). Cu alte cuvinte, prezenţa Duhului trebuie să îl sensibilizeze pe cel credincios la o viaţă de sfinţenie.

Porunca „nu stingeţi Duhul” din 1 Tes. 5:19, pare să fie în conexiune cu următoarea poruncă „nu dispreţuiţi

profeţiile"; cu alte cuvinte, mesajul inspirate de Duhul trebuie ascultate cu atenţie.

În final, deşi nu se referă la Duhul Sfânt, 1 Tesaloniceni 5:23 aduce în discuţie vestita triadă antropologică, viziunea trihotomică a lui Pavel despre om: trup, suflet, duh (concepţia dihotomică, specific ebraică, îl concepea pe om ca format din două părţi: trup şi duh; parte materială şi parte spirituală; aici Pavel pare influenţat de gândirea grecească).

2 Tesaloniceni cuprinde foarte puţine referinţe la Duhul Sfânt. În 2 Tesaloniceni 2:13 apare, totuşi, învăţătura alegerii creştinilor pentru mântuire, prin sfinţirea Duhului şi prin credinţa în adevăr.

Colateral, în 2 Tesaloniceni 2:2, apare o avertizare ca să nu fie nimeni tulburat de duhul sau cuvântul vreunui om care ar spune că Isus ar fi şi revenit.

Sinteza Tesaloniceni

Duhul Sfânt este cel care participă la chemarea noastră la credinţă, care ne dă putere pentru o viaţă nouă, bucurie, îndemn la moralitate, sfinţire şi credinţă. El trebuie tratat cu respect, cu ascultare, altfel creştinii pot bloca, pot împiedica lucrările Duhului.

1 şi 2 Timotei şi Tit

Scrisorile pastorale au fost scrise, cel mai probabil, în pauza dintre cele 2 întemniţări ale lui Pavel, între anii 62-66 (1 Timotei, Tit), iar 2 Timotei este o scrisoare testament, scrisă din timpul ultimei întemniţări, în anii 66-67 (2 Timotei). Foarte similare în stil şi conţinut, 1 Timotei şi Tit se referă la organizarea Bisericii într-o perioadă de influenţă distructivă din partea învăţătorilor falşi, în Efes (1 Timotei) şi în Creta (Tit), foarte asemănător în efecte cu ceea ce se întâmpla în bisericile din Galatia.

În 1 Timotei 3:16, un imn drag lui Pavel, cu asemănări cu Romani 1:1-2 şi 1 Corinteni 15.1-11, Duhul este cel

care l-a dovedit drept pe Isus (l-a confirmat sau l-a îndreptăţit, foarte probabil prin înviere). Pavel se referă, din nou, la participarea Duhului la dovedirea lui Isus ca ales şi drept (neprihănit), teologia lucrării, a morţii şi a învierii lui Isus.

Cea de-a doua referinţă, 4:1, afirmă că Duhul avertizează constant că vremurile din urmă aduc o răcire marcantă a credinţei, urmată de erezii şi învăţături demonice. Avertizările pot fi cele cuprinse, în general, în Scripturi, despre vremea sfârşitului, sau avertizări care, în vremea apostolică, putea veni şi într-un mod mai direct, prin profeţi şi evanghelişti.

În 2 Timotei 1:7, Pavel îl încurajează pe Timotei aducându-i aminte că a primit un duh de putere, dragoste şi pricepere, nu un duh de timiditate. Desigur, aici se poate pune întrebarea ce înţeles are expresia „duh": este vorba de Duhul Sfânt sau de duh ca atitudine, sau ca stare psihologică?

Expresia care se referă mai direct la Duhul Sfânt se găseşte în 2 Timotei 1:14. Conform acestui pasaj Timotei este sfătuit să păzească „lucrul acela care i s-a încredinţat" (chemarea la slujire sau adevărul învăţăturii, etc.), prin „Duhul Sfânt care locuieşte în noi". Adevărul locuirii Duhul Sfânt în creştin reafirmă teologia din marile scrisori teologice ale lui Pavel (Romani, 1-2 Corinteni, Galateni).

Foarte interesant, apoit, este Tit 3:4-7 (5), care afirmă că „El ne-a mântuit prin spălarea naşterii din nou şi a reînnoirii făcute de Duhul Sfânt pe care l-a revărsat din belşug asupra noastră prin Isus Hristos, Mântuitorul nostru, pentru ca noi să fim făcuţi drepţi prin harul Său şi să devenim moştenitori..." (TSB). Lucrarea Duhului este descrisă prin asociere cu simbolul apei (spălarea naşterii din nou; limbajul „revărsării") şi subliniază participarea Duhului la aplicarea mântuirii în viaţa celor ce cred în Isus. Scopul acestei revărsări şi spălări este exprimat în 3:7, ca să devenim drepţi şi moştenitori ai

vieţii veşnice. De asemeni, se pare că în spatele acestui verset se află şi imaginea nunţii iudaice, mai precis aluzia la spălarea miresei înainte de ceremonia căsătoriei.

Sinteză epistolele pastorale

Practic, în aceste scrisori Pavel nu construieşte o teologie foarte complexă a Duhului Sfânt, dat fiind numărul mic de referinţe. El mai ales prezintă gânduri care şi-au făcut loc şi în alte epistole ale sale (Duhul l-a confirmat pe Isus în dreptatea sa, Duhul locuieşte în noi, Duhul ne înnoieşte, Duhul ne dă un duh de îndrăzneală). Precizările privitoare la participarea Duhului în mântuirea şi sfinţirea noastră arată însă că subiectul este mereu de actualitate pentru Pavel şi pentru cititorii săi.

CONCLUZII LA CORPUSUL PAULIN

Pavel scrie despre Duhul Sfânt în anii 50-60, în contextul în care s-au format multe noi biserici în imperiul greco-roman. Problematica sa acoperă probleme legate de această nouă situaţie, anume învăţătura despre darurile Duhului Sfânt, despre identitatea creştină a noilor credincioşi (noi Temple ale Duhului Sfânt; fii ai lui Dumnezeu, în care Duhul dă mărturie şi confirmă înfierea), despre unitatea și diversitatea Bisericii, despre autoritate apostolică în învăţătură („şi eu am Duhul Sfânt"), despre viața nouă a creștinului, trăită în plinătatea Duhului.

Pavel tratează numeroase alte subiecte însă, legate de Duhul Sfânt. Astfel, el se raportează foarte polemic la învăţătorii iudaizanţi şi discută rolul şi acţiunea Duhului în relaţie cu rolul şi acţiunea Legii.

El accentuează lucrarea interioară a Duhului Sfânt în cel credincios (plinătate, roade, înţelepciune), dar şi componenta liturgică şi de comunicare între persoane (vorbire duhovnicească, cântări duhovniceşti, etc.),

prezenţa Duhului în viaţa comunităţii. În mod deosebit, Duhul Sfânt este invocat ca fiind acela care asigură unitatea Bisericii (1-2 Corinteni; Efeseni).

El ţine cont şi de lupta creştinului – la nivel etic, general, şi la nivelul ispitirii şi al împotrivirii faţă de ispitele celui rău (călăuzirea Duhului, sabia Duhului, îndemnurile – cugetarea Duhului).

Pavel leagă imaginea şi subiectul Duhului Sfânt şi de imaginea învierii. Conform lui Pavel, învierea ne cuprinde într-o paranteză, între învierea lui Isus şi învierea noastră, ambele prin aceeaşi putere a lui Dumnezeu. Duhul sfânt este agentul învierii lui Isus (Romani 8:11) şi agentul învierii noastre (Filipeni 3:21). Învierea pune în evidenţă o nouă definire spirituală a omului, atât a trupului său (trup duhovnicesc), cât şia fiinţei sale spirituale propriu-zise (viaţă spirituală prin Hristos, asemănare cu Hristos care este un Adam nou, un duh dătător de viaţă; cf. 1 Cor. 15).

Duhul Sfânt la Pavel este legat, în mod natural, şi de misiune şi de mântuirea neamurilor, a păgânilor. Acest lucru este dezbătut în Romani 15, Galateni 3, Efeseni 1,4. Neamurile sunt incluse în poporul nou al lui Dumnezeu cu drepturi egale cu credincioşii dintre evrei.

Lucrarea Duhului este o caracteristică esenţială a Noului Legământ, care este în mod fundamental un legământ spiritual, însoţit de o glorie spirituală, specifică (Romani 7, 2 Corinteni 3). Se poate observa că Duhul Sfânt este amintit des de Pavel ca agent, ca instrument al mântuirii, prin jertfa lui Hristos, pe care îl confirmă prin înviere, şi prin împărtăşirea victoriei lui Hristos în viaţa creştinului. Iată câteva exemple: Duhul Sfânt sfinţeşte; 2 Tesaloniceni 3:1, 1 Corinteni 6:11, Romani 15:16; revelaţia vine prin Duhul Sfânt: Efeseni 3:5, 1 Corinteni 2:5; vorbirea profetică şi cea în limbi vine de la Duhul Sfânt: 1 Corinteni 12:3; Dumnezeu ne spală, ne îndreptăţeşte în numele lui Hristos, prin Duhul Sfânt: 1 Corinteni 6:11.

Spre deosebire de Luca, care foloseşte mai des expresia „plin de Duhul Sfânt”, Pavel subliniază că Dumnezeu ne dă Duhul Său (sau îl revarsă peste noi): 1 Tesaloniceni 4:8, 2 Corinteni 1:22, 5:5; Romani 5:5, Galateni 3:5, Filipeni 1:19; creştinii primesc Duhul Sfânt: 1 Corinteni 2:12, 2 Corinteni 11:4, Galateni 3:2,14 Romani 8:15; creştinii au Duhul Sfânt: 1 Corinteni 2:16, 7:40, Romani 8:9. Totuşi, şi Pavel foloseşte expresia „plini de Duhul Sfânt” de câteva ori (cf. Ef. 5:18).

Limbajul folosit de Pavel în descrierea Duhului Sfânt este foarte personal – şi, în acelaşi timp, trinitarian. Duhul Sfânt este conceput ca o persoană prin tipul de acţiuni pe care le întreprinde şi prin legătura care o are cu Hristos şi Tatăl. Duhul cercetează toate lucrurile: 1 Corinteni 2:10, Romani 8:11; Duhul cunoaşte mintea sau gândul lui Dumnezeu: 1 Corinteni 2:11. Duhul învaţă pe credincioşi Vestea Bună: 1 Corinteni 2:13. Duhul locuieşte în credincioşi: 1 Corinteni 3:16, Romani 8:11, 2 Timotei 1:14, 1 Corinteni 6:19. Duhul împlineşte, face toate lucrurile în noi: 1 Corinteni 12 :11. Duhul dă viaţă celor care cred: 2 Corinteni 3:6. Duhul suspină, se roagă din lăuntrul nostru: Galateni 4:6. Duhul ne conduce în calea spre Dumnezeu: Galateni 5:18. Duhul dă mărturie împreună cu duhul nostru: Romani 8:16. Duhul doreşte sau pofteşte împotriva cărnii: Galateni 5:17. Duhul ne ajută în slăbiciuni: Romani 8:26,27. Duhul lucrează pentru binele nostru: Romani 8:28. Duhul întăreşte pe credincioşi: Efeseni 3:16. Duhul este întristat: Efeseni 4:30. Duhul energizează, produce anumite lucrări: 1 Corinteni 2:6,11. Duhul dă viaţă: 2 Corinteni 3:6 (iar în Romani 8:11, Tatăl dă viaţă). Duhul mijloceşte: Romani 8:26 (iar în Romani 8;34 Hristos mijloceşte). Dumnezeu îl trimite pe Fiul Său şi, la fel, pe Duhul Fiului Său, în Galateni 4:5-6. Duhul Sfânt locuieşte în credincioşi ca într-un Templu, cf. 2 Corinteni 6:16, 1 Corinteni 3:16, o paralelă la Ezechiel 37:27.

Duhul Sfânt este implicat în proclamarea Evangheliei în mai multe feluri (cf. 1 Tesaloniceni 1:5-6). Duhul este prezent în bucuria şi minunile care însoţesc predicarea Evangheliei (Galateni 3:2; cf. 1 Corinteni 1:18-25). Duhul Sfânt este Duhul prin care s-a dat Scriptura: 1 Corinteni 2:6-16. Duhul Sfânt dă credinţă, inspiră la credinţă: 2 Corinteni 4:13. Duhul Sfânt este implicat în convertire: Efeseni 1:13- 14, Tit 3:5.

„Duhul" sau „Duhul Sfânt" este un nume pentru Duhul Sfânt al lui Dumnezeu, aşa cum Hristos este un nume pentru Isus Hristos, o etichetă general folosită de Pavel. În scrierile pauline se pot întâlni cu valoare echivalentă mai mulţi termeni, cum sunt Duhul, Duhul Sfânt, Duhul lui Dumnezeu, Duhul lui Hristos (1 Corinteni 2:10-14, Romani 8:1-27, cf. Romani 8:9). Echivalenţa acestor termeni arată relaţia similară dintre Duhul Sfânt şi Tatăl şi Fiul, apartenenţa Duhului la Sfânta Treime, relaţiile dintre persoanele divine în cadrul Sfintei Treimi.

Duhul Sfânt în Epistola către evrei

Contextul Epistolei către evrei se aseamănă cu cel al Epistolei către galateni, dar eroarea creştinilor din această comunitate pare mult mai serioaasă. Galatenii erau creştini care încercau să împace credinţa în Isus cu Legea, dar în Evrei, cititorii sunt iudei creştini (posibil şi prozeliţi, credincioşi veniţi la iudaism mai întâi, dintre neamuri), care sunt ispitiţi să-l părăsească pe Hristos cu totul şi să se întoarcă definitiv la Lege, la sistemul jertfelor din VT, deoarece nu li se pare că Isus are ceva în plus sau mai bun decât Legea.

De aceea, autorul foloseşte un argument detaliat, elaborat, explicând cititorilor că Isus este mult superior Legii (îngerilor, liderilor şi patriarhilor ca Avraam, Moise, Aaron, Levi, jertfelor şi preoţilor), şi că o părăsire a lui Isus nu poate însemna decât un regres, o întoarcere

la ceva ineficient, lipsit de orice viitor şi, chiar mai mult, la o perspectivă de pedeapsă şi nimicire veşnică.

Textele referitoare la Duhul Sfânt sunt 7 la număr, anume Evrei 2:4, 3:7, 6:4-6, 9:8, 9:14, 10:15, 10:29. În mod interesant, pneumatologia epistolei către evrei are un caracter intermediar în cadrul teologiei NT, fiind plasată, după cum se poate constata, între pneumatologia evangheliilor sinoptice (Marcu-Matei), plus cea a corpusului lucan, pe deoparte, şi pneumatologia a lui Pavel, respectiv a lui Ioan, pe de cealaltă.

Mai întâi, se poate detecta prezentarea Duhului Sfânt în calitate de persoană divină care inspiră Scripturile (3:7, 10:15), textele din VT fiind Psa. 95 şi 40. Tema inspiraţiei Scripturilor o temă găsită şi în evanghelii, în cuvântările lui Isus. Se poate remarca, în acest context, faptul că teologia Epistolei către evrei este intens marcată de teologia mesianică a lui David, din Psalmi. Autorul aplică cititorilor săi avertizări sau declaraţii din Psalmi pe care le vede extrem de actuale pentru generaţia sa.

O altă referinţă care pare să poarte ecoul unor declaraţii din evangheliile sinoptice se află în Evrei 10:29, unde apare o avertizare cu privire la pedeapsa ce va fi primită de acela care îl calcă în picioare pe Fiul lui Dumnezeu şi îl batjocoreşte pe Duhul harului (*pneuma tes charitos enubrisas*). Apropierea acestui text de avertizarea dată de Isus împotriva blasfemiei faţă de Duhul Sfânt (hula împotriva Duhului Sfânt) este destul de transparentă.

Pasajul din Evrei 2:4 face o legătură interesantă, implicită, cu teologia din Faptele Apostolilor, atrăgând atenţia că Dumnezeu confirma mesajul apostolilor cu semne, puteri, minuni, cu darurile Duhului Sfânt. Termenul „confirma” sau „atesta” (*sunepimarturountos*), avea conotaţii legale. Apare o confirmare în serie: mesajul lui Isus este confirmat de apostoli, iar mesajul apostolilor este confirmat de Dumnezeu prin semne, în

final Scriptura fiind cea care atestă toată această serie (cf. R. Gheorghiţă; s-ar putea spune însă, nu neapărat din Evrei, că şi Scriptura este confirmată de Dumnezeu, prin Duhul, prin istorie, etc.).

Învăţătura caracteristică despre Duhul Sfânt, din Evrei, apare însă în pasaje cum sunt Evrei 6:4-6, 9:8, 9:14.

Capitolul 6 discută o situaţie gravă, aproape imposibil de contemplat: cei care s-au făcut părtaşi, asociaţi, parteneri Duhului Sfânt şi totuşi au căzut (adică, l-au părăsit pe Hristos), este imposibil să mai fie aduşi la pocăinţă (6:4). Termenul „părtaşi", „asociaţi" (*metochoi*) poate fi echivalentul naşterii din nou, din Duhul, similar termenilor din Ioan şi Pavel, dar ar putea să însemne şi un parteneriat mai puţin intens decât mântuirea, unul referitor la participarea în viaţa Bisericii. Oricum, în NT termenul *metochoi*, apare cu precădere în zona scrierilor lui Pavel şi ale asociaţilor săi (Luca 5:7, 2Cor. 6:14, Ef. 3:6, 5:7, Evr. 1:9, 3:1, 3:14, 6:4, 12:8), fiind folosit cu diverse grade de apropiere şi cu conotaţii atât pozitive, cât şi negative (parteneri de pescuit – în Luca, parteneriat nepotrivit între creştini şi necreştini în 2Cor. 6:14, parteneriat între evrei şi neamuri la promisiunile lui Hristos în Ef.3:6, parteneriat nepotrivit între credincioşi şi cei neascultători de Dumnezeu – în Ef. 5:7, superioritatea lui Mesia faţă de partenerii săi de slujire – umani sau angelici, în Evr. 1:9, parteneriat în chemarea cerească – în Evrei 3:1, parteneri împreună cu Hristos, în Evr. 3:14, parteneri cu Duhul Sfânt în Evr. 6:4, parteneri sau asociaţi în suferinţă ori disciplinare în Evr. 12:8).

În Evrei 9:8, se afirmă că Duhul arată că, atâta vreme cât existau două camere – în cortul închinării (sau în Templu), nu a fost indicat sau deschis drumul spre Sfânta Sfintelor (a doua cameră, unde era chivotul), adică, spre mântuire, spre prezenţa lui Dumnezeu. Textul este interesant, deoarece, aici Duhul vorbeşte prin Scriptură, dar poate să existe o aluzie că Dumnezeu

poate vorbi prin arhitectura templului (arătată, e adevărat, tot în Scriptură), sau implicit prin formele de închinare ale VT şi NT.

Evrei 9:14 atrage atenţia că Isus s-a oferit jertfă prin Duhul cel veşnic, şi tot prin acesta, sângele lui Hristos ne curăţă conştiinţa de faptele moarte, ca să slujim lui Hristos. Într-un mod surprinzător, aici se afirmă participarea Duhului la moartea lui Hristos şi la eficacitatea jertfei sale (de unde, până aici, se ştia mai ales despre participarea Duhului la întruparea lui Isus, la minunile sale, la aducerea aminte a cuvintelor sale, etc.). S-ar părea, deci că nu doar Isus este Domnul Duhului (împreună cu Dumnezeu Tatăl, de la care Duhul purcede şi este trimis prin Fiul şi din pricina Fiului, cf. Max Turner), ci şi Duhul este, uneori, cel ce are precedenţa sau coordonează lucrarea Domnului (lucrând, deci, cu anumită autoritate lângă şi prin lucrarea Domnului).

Duhul Sfânt în epistolele 1-2 Petru, Iuda, Iacov

Deşi nu la fel de mult ca epistolele lui Pavel, cele două epistole 1-2 Petru au câteva lucruri importante de spus despre Duhul Sfânt. Mai întâi, se afirmă că Duhul este un Duh al sfinţirii celor credincioşi (1 Pet. 1:1-2). Formula din 1 Petru 1:2 este în mod expres trinitară, ceea ce indică maturitatea teologică a scrierii şi caracterul timpuriu al acestei teologii trinitare („aleşi după preştiinţa lui Dumnezeu Tatăl, prin sfinţirea făcută de Duhul, spre ascultare şi spre stropirea cu sângele lui Iisus Hristos").

Apoi, 1 Petru aminteşte că Duhul este duh al proorociei (1 Pet. 1:11) care îl vestea mai dinainte pe Hristos, într-un fel care şi pentru îngeri era surprinzător. În 1 Petru 4:14 Duhul Sfânt este prezentat într-o imagine de tip Exod: cine este batjocorit pentru Hristos, este fericit, pentru că Duhul Sfânt, Duh al slavei, se odihneşte peste cei credincioşi aşa cum se odihnea altădată peste

cortul întâlnirii, când Israel era în pustie. În 2 Petru se află o singură referinţă la Duhul Sfânt, dar una absolut remarcabilă: Duhul Sfânt este cel care a inspirat Scriptura, care i-a condus pe oameni în scris, căci Biblia nu a fost scrisă prin voia oamenilor, ci au vorbit de la Dumnezeu, prin Duhul Sfânt (1:21).

Epistola lui Iuda se aseamănă cu 2 Petru la conţinut, dar are învăţături specifice despre Duhul Sfânt. În mod specific, versetele 19-20 se referă la oamenii care trăiesc în pofte şi n-au Duhul (*pneuma me echontes*), sunt oameni care se bazează pe viaţa fizică, pe intelectul şi instinctele lor (*psuchikoi*). În contrast cu acestea, Iuda îi îndeamnă pe credincioşi să se roage prin Duhul şi să fie zidiţi sufleteşte pe credinţa preasfântă.

Într-un mod interesant, epistola lui Iacov nu menţionează Duhul Sfânt în nici un pasaj. Aceasta poate duce la două concluzii: 1. Epistola lui Iacov este scrisă foarte devreme când teologia Duhul Sfânt nu era bine dezvoltată, sau 2. Epistola lui Iacov reprezintă o predicare timpurie, evreiască, posibil de orientare levitică, preoţească, mai degrabă decât de orientare fariseică (fariseii erau mai carismatici, cf. Pavel). În cele din urmă, desigur, există un singur motiv necontroversabil: Iacov nu a fost inspirat să scrie despre acest subiect şi o astfel de temă nu intra în sfera preocupărilor sale din această epistolă.

Concluzii despre pneumatologia NT

La sfârşitul acestei treceri în revistă a învăţăturii despre Duhul Sfânt în NT este binevenită o privire de ansamblu. S-au putut observa, astfel, câteva nuanţe teologice specifice cu privire la Duhul Sfânt, la scriitorii NT. Ele exprimă diverse perspective, accente şi teologii despre Duhul Sfânt şi permit să se vadă şi o anumită dispunere istorică a acestor preferinţe sau înţelegeri.

Nuanţele teologice ale pneumatologiei NT

Evangheliile sunt dominate de imagini şi metafore preluate din Geneza, precum şi din restul VT, dintre care multe sunt de factură mesianică. Se simte însă trecerea la o nouă descriere, cu noi detalii semnificative, prin aplicarea acestor imagini sau referinţe la persoana lui Isus, la moartea şi învierea Lui. Evangheliile observă legătura specială dintre Isus şi Duhul, care este la fel de importantă ca şi legătura dintre Isus şi Tatăl. Viaţa lui Isus are un rol important în începerea unei noi ere a manifestării Duhului Sfânt (Duhul aduce judecată, îl glorifică pe Isus, îi asistă pe creştini în viaţa lor de credinţă, în persecuţie).

Faptele Apostolilor arată lucrările Duhului Sfânt, începutul noii perioade, adică a vremii sfârşitului care debutează prin mărturii clare despre Isus şi despre venirea Duhului peste toţi cei credincioşi. Epistolele vin cu răspunsuri şi lămuriri la întrebări clare, sau cu observaţii tangenţiale, ocazionale, despre Duhul Sfânt. Ele dovedesc că lucrarea Duhului Sfânt era greu de înţeles pentru Biserici, dar era fundamentală pentru ele, în ansamblu, şi pentru fiecare creştin, individual. Duhul Sfânt aduce mântuirea, înnoirea, dă daruri, ne asigură de calitatea de fii ai lui Dumnezeu, dă viaţă nouă, asigură slujirea în noul Legământ, asigură o legătură nemaiîntâlnită între Dumnezeu şi oameni. Biserica aşteaptă împreună cu Duhul Sfânt venirea lui Hristos. Duhul este un Duh al comunicării evangheliei, al unităţii Bisericii, al unirii cu Dumnezeu, al asigurării unui viitor veşnic binecuvântat. Lucrarea Duhului Sfânt apare ca una profund interioară, Duhul Sfânt este dinamic, se investeşte în relaţii şi aduce echilibru şi armonie, bucurie în viaţa creştinului.

Pneumatologia NT în perspectivă istorică

Se observă un paralelism interesant între Luca, Ioan şi Pavel (posibil, datorată întâlnirii acestora şi a

interacţiunii lor în cadrul şcolii de la Efes). Ei sunt uimiţi de superactivitatea Duhului Sfânt în epoca de după învierea lui Isus (un semn al epocii sfârşitului, al unei eshatologii realizate, un semn al depăşirii graniţei istorice dintre evrei şi neamuri păgâne, în ce priveşte mântuirea).

Pavel îşi păstrează aproximativ aceleaşi învăţături şi puncte de interes în ce priveşte Duhul Sfânt de la început (Galateni, 1-2 Tesaloniceni) până la sfârşit (Efeseni, 1-2 Timotei, Tit). În mijloc sunt cuprinse marile epistole teologice (Romani, 1-2 Corinteni). Probabil că el şi-a definitivat perspectiva asupra Duhului Sfânt în perioada petrecută în Arabia, de la bun început. Ceilalţi autori (1-2 Petru, Iuda) au interese comune cu sinopticii (Duhul e Duhul inspiraţiei Scripturii, al profeţiei, al vieţii sfinte). Epistola către Evrei dovedeşte o pneumatologie foarte apropiată de cea a lui Pavel.

Toţi autorii NT amintesc de lucrarea Duhului Sfânt şi îi recunosc rolul dar nu toţi îi acordă aceeaşi importanţă în scrierile lor. Triada Ioan-Luca-Pavel a fost inspirată să intre în detaliu în ce priveşte Duhul Sfânt şi lucrarea Sa şi învăţătura lor este foarte importantă pentru înţelegerea vieţii creştine, a puterii ei de expansiune. Plinătatea Duhului Sfânt este marca creştinismului şi subliniază deosebirea dintre Legământul nou, al lui Hristos, şi Legământul cel vechi, de pe Sinai.

4. TEOLOGIA BIBLICĂ ŞI ANTROPOLOGIA NT

Înţelegerea fiinţei omeneşti din perspectiva revelaţiei prin Scriptură şi prin Isus Hristos (la care putem adăuga lecţiile generale ale istoriei) are o importanţă enormă în motivarea şi viziunea despre viaţă a fiecărui creştin.

> Întruparea lui Isus a modificat în mod esenţial şi definitiv datele antropologiei.

În general, antropologia ca ştiinţă observă şi interpretează viaţa socială şi culturală a oamenilor, integrând datele existente despre om şi societate (date biologice, psihologice, etnice, culturale, etc.) într-o teorie unitară.[73]

Ce spune Biblia despre om este, deci, un subiect de antropologie biblică şi nici un compendiu de teologie nu o poate evita. În particular, Noul Testament, aduce o lumină specifică în înţelegerea omului şi a lumii sale, aşa cum Dumnezeu îşi revelează planul în istorie, în persoana lui Isus. De fapt, aici se află şi caracterul special al antropologiei din NT: ce se poate spune despre om, având în vedere întruparea Fiului lui Dumnezeu? S-ar putea vorbi, aşadar, de o persepectivă antropologică a VT[74] şi despre o perspectivă

---

[73] D. Richardson, Veşnicia din inimile lor. Dovezi uluitoare ale credinţei într-Unul Dumnezeu Adevărat în sute de culturi ale lumii, trad. D. Pop şi K. Bojan, Operation Mobilisation: 1996; P.G. Hiebert, Anthropological Insights for Missionaries, Grand Rapids, MI: Baker Houser, 1985.

[74] Th.W. *Overholt, Cultural Anthropology and the Old Testament*, Guides to Biblical Scholarship, Minneapolis, MA: Fortress, 1996.

antropologică a NT[75]. În continuare, s-ar putea spune că în NT apar două tipuri de antropologie: una deductivă, narativă, şi o alta, discursivă, explicativă, în care ni se descoperă adevăruri esenţiale despre fiinţa omenească mântuită prin har.

Antropologia autorilor sinoptici

Printre lucrurile fundamentale precizate de autorii sinoptici se află descrierea societăţii evreieşti de la începutul secolului XX, precum şi impactul deosebit al învăţăturii şi vieţii mântuitorului Isus Hristos. Antropologia evangheliilor sinoptice este, astfel, legată de nevoia generală a omului de mântuire şi de impactul coborârii lui Isus în istoria umană. Evangheliile sinoptice comunică, în general, următoarele adevăruri:

- Afirmarea valorii vieţii omeneşti, care este mai de preţ pentru Dumnezeu decât existenţa plantelor şi a animalelor: Matei 6:26-30; 10:29-31.
- Afirmarea valorii veşnice a sufletului omenesc şi a nevoiei de etică. Etica înaltă (adică sfinţenia) este o condiţie majoră pentru intrarea în viaţa veşnică: Matei 5:27-32; privirea şi gândirea lipsite de curăţie (ochiul care te face să cazi în păcat, mâna care te face să cazi în păcat) pot fi semne ale unei vieţi neînnoite de Dumnezeu. Matei 16:26, Marcu 8:33-37, 9:43-47: viaţa veşnică este absolut preţioasă, cf. Luca 9:25.
- Afirmarea unei relaţii speciale a omului cu trupul său: spiritul său are prioritate şi determină acţiunile trupului, sau semnificaţia lor. Cf. Marcu 7:14, 15: omul nu poate fi murdărit decât de ceea ce vine din înăuntrul lui. Existenţa

[75] B. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Atlanta, GA: John Knox Press, 1993; H.I. Kingsbury, „New Testament Anthropology and the Claim of an Ethnographer's Voice”, *Dialectical Anthropology*, Volume 22, Number 1, March 1997, 79-93(15); Springer; B.J. „Reading with Anthropology: Exhibiting Aspects of New Testament Religion”, *Biblical Theology Bulletin*, Nov. 2008.

lui spirituală decide curăţia sau necurăţia lui. Ascetismul în sine nu are valoare, dar poate fi o opţiune acceptabilă, cf. Matei 11:18-19: Domnul Isus nu încurajează o viaţă de ascetism ca măsură a calităţii trăirii religioase, dar nici nu respinge o astfel de viaţă. Nu o transformă într-o regulă, ci îi recunoaşte valoarea (este foarte posibil ca El însuşi să fi fost subiectul discuţiei, în mod implicit). Există un contrast între năzuinţele spirituale şi năzuinţele trupeşti: Matei 21:41 şi Marcu 14:38: duhul poate fi plin de râvnă dar carnea este neputincioasă. Trupul este slab dar de la duh se aşteaptă mai mult. Învierea lui Isus, semn al reabilitării omului, este o înviere în trup, nu doar în duh, cf. Luca 24:39: Domnul Isus dovedeşte că a înviat, lăsându-Se atins; un duh nu are oase şi carne.

- Omul este o fiinţă socială şi relaţiile interumane sunt foarte importante ca expresii ale unei vieţi mântuite. Isus e gata să lege relaţii deosebite cu vameşii şi cu păcătoşii pentru a-i aduce în Împărăţia lui Dumnezeu, şi în acelaşi timp, El vede calităţi reale în aceşti oameni, dispreţuiţi de farisei şi de cărturari: Matei 11:19, 21:31.
- Omul are responsabilitate socială în comunitatea (Matei 5-7): ca să trăiască în blândeţe, ajutor, fără insulte, curăţie şi dedicare în viaţa de familie (în sexualitate), apărarea adevărului, iubirea vrăjmaşului.
- Omul este creat pentru o relaţie specială cu Dumnezeu. Viziunea Domnului Isus despre om pune accent pe relaţia Tată - Fiu. Dumnezeu aşteaptă ascultare din partea omului: Matei 19:16, Luca 17:10. În existenţa lui, omul depinde de Dumnezeu (de ex.: rugăciunea „Tatăl nostru” - pâinea de zi cu zi, Matei 6:11). Există anumite relaţii dintre noi şi Dumnezeu care arată harul Lui: prietenie (Ioan 15:15); mai mult, filiaţie (relaţia de ascultare este modificată într-o relaţie de prietenie şi filiaţie).
- Relaţiile sociale includ nu numai diversele categorii sociale dar şi rezolvări specifice ale relaţiilor femeie - bărbat, adult - copil, tânăr - vârstnic. Deşi Isus trăieşte într-o societate de tip patriarhal, construită pe valorile VT (citite adeseori însă prin prisma unor consideraţii tradiţionale, subiective), arată cu autoritate divină că femeile nu sunt mai prejos de bărbaţi, înaintea lui Dumnezeu (nici copiii faţă de adulţi, s-ar putea adăuga). Astfel:

- Hristos se întrupează prin femeie, conform profeţiei din Geneza.
- Îngerii se descoperă lui Zaharia şi Iosif, dar şi Mariei şi Elisabetei.
- Domnul Isus vindecă copii, atât la cererea taţilor cât şi a mamelor lor: fiul văduvei din Nain, fiica siro-feniciencei, fiica lui Iair, etc.
- Hristos vindecă pe soacra lui Petru.
- În slujirea Lui, Mântuitorul este ajutat de femei: Marta, Maria, Ioana, etc. Ele sunt prezente şi la înmormântare lui Isus, împreună cu Nicodim.
- Femeile sunt primele cărora Isus li se arată după înviere, pentru că ele au venit primele să continue pregătirile de înmormântare (îmbălsămare).
- Când Domnul Isus este dus la cruce, femeile sunt cele care deplâng tratamentul dur la care a fost supus şi condamnarea la moarte, şi lor li se adresează Isus cu un mesaj special.
- Isus, ca şi VT, învaţă că mamele trebuie respectate la fel ca şi taţii.
- Isus prezintă date inedite despre relativitatea sexualităţii umane: la înviere oamenii vor fi ca îngerii şi nu va mai exista procreere (Isus, totuşi, nu spune că nu va mai exista căsătorie sau familie, restrânsă sau largă). Repartizarea pe sexe şi funcţionalitatea ei aşa cum o cunoaştem azi nu va dura veşnic, ci reprezintă un mod de socializare care va fi înceta sau va fi înlocuit cu forme noi de manifestare (aceste forme noi, posibile, de manifestare a sexualităţii nu înseamnă că vor nega sexualităţii ci, mai degrabă, expresiile ei, funcţiile ei personale şi sociale). În orice formă a existenţei sale, omul are parte de atenţie maximă din partea lui Isus, fie că este bărbat, femeie, copil, tânăr, sau om în vârstă.
- Isus vorbeşte şi cu cei tineri (Ioan, tânărul bogat, fata lui Iair) şi cu cei în vârstă (Nicodim, soacra lui Petru, etc.), şi cu evreii şi cu Neamurile.

- Evanghelia mântuirii are un caracter internaţional (Mat. 28:18-20).

ANTROPOLOGIA LUI MARCU

Antropologia lui Marcu este legată de dinamica romană a evangheliei sale. Concepţia sa despre om este prezentată în termeni dinamici, care subliniază intervenţia regală, divină a lui Isus. În acelaşi timp, Isus este prezentat într-o serie de evenimente care atrage atenţia asupra lucrării sale ca rob a lui Yahveh, *obed Yahveh*, care face lucrările lui Dumnezeu (cf. Isaia 48).

ANTROPOLOGIA LUI MATEI

În afara acestui trunchi comun al antropologiei sinoptice, se pot pune în evidenţă şi elemente specifice fiecărei evanghelii.

O primă caracteristică a evangheliei lui Matei este viziunea lui asupra genealogiei lui Isus, Matei 1:1-17 (un interes împărtăşit cu Luca, 3:23-38). Identitatea mesianică a lui Isus este afirmată de Matei prin probarea descendenţei avraamice şi davidice, printr-o codificare numerică de tip rabinic, prin trei serii de câte paisprezece generaţii, paisprezece fiind numărul numelui lui David). Aşadar, lista din Matei 1 este concentrată pe istoria lui Israel şi valoarea descendenţei masculine (sunt amintiţi preponderent bărbaţii care sunt socotiţi părinţii cei mai de seamă; există doar patru menţiuni de femei, ca mame ale fiilor lor: Tamar, Rahab, Rut, Bath-şeba). Informaţia implicită dată de Matei este că la iudei avea importanţă această genealogie, şi că, într-adevăr, Isus are dovezile care îi atestă mesianitatea, chiar şi biologic, corespunzând, astfel, cu profeţiile VT. Interesul în împlinirea profeţiilor este mai general, în Matei, şi se observă în multe texte (1:2, 2:5, 2:15, 2:17, 4:14, 8:17, 12:17, 13:35, 21:4, 26:56, 27:9, 27:35).

În vâltoarea evenimentelor legate de naşterea lui Mesia, Matei arată neprihănirea lui Iosif, ca pe o calitate a mediului în care va creşte Isus, pentru că Iosif este gata să divorţeze de Maria, pe ascuns, atunci când crede că au fost călcate jurămintele de castitate (el este şi drept

şi delicat, nedorind să arunce vina pe Maria, şi lăsând ca acuzaţia să cadă asupra sa), şi renunţă la idee doar atunci când Dumnezeu însuşi intervine, vorbindu-i într-un vis să nu plece. Se confirmă, astfel, că în Israel trăiau diverse comunităţi cu diverse standarde, unii departe de Dumnezeu, alţii în sfinţenie şi căutând voia lui Dumnezeu.

Matei continuă cu tabloul societăţii iudaice la naşterea lui Isus, aratând că a fost întâmpinată cu evenimente fericite (vizita magilor) dar şi cu evenimente tragice (uciderea pruncilor, refugierea lui Iosif şi Maria în Egipt, Mat. 2). Portretul epocii continuă, astfel, prin ilustrarea relaţiilor culturale şi sociale ale epocii. Prezenţa magilor indică caracterul internaţional al importanţei lui Mesia, precum şi legăturile diplomatice şi culturale pe care Ierusalimul le avea cu popoarele înconjurătoare. Irod îi primeşte bine pe magi. Viaţa politică complicată şi tensiunile existente răbufnesc însă în uciderea pruncilor şi în refugiul lui Iosif şi Maria, împreună cu Isus, în Egipt. Ideea că omenirea păcătoasă respinge omul providenţial, găsită şi în Geneza şi în Exod (cf. Noe, Iosif, Moise) apare, astfel, cu claritate şi în evanghelia după Matei şi este un simptom general în relaţia om - Dumnezeu.

Cu precădere, omul apare la Matei ca o fiinţă etică şi religioasă, care trăieşte sub incidenţa Legii (cf. Mat. 5-7, predica de pe munte, despre etica împărăţiei lui Dumnezeu; 13: predica din barcă, despre parabolele împărăţiei, 18: predica despre iertare şi poticnire, despre relaţiile împărăţiei, etc.). În acest context, Isus vine să impună un cod etic suprem, o raportare corectă faţă de oameni şi de Dumnezeu. Matei afirmă, astfel, caracterul esenţial etic, nomic (*nomos* - lege) al naturii umane.[76]

---

[76] Principiul este preluat de mulţi alţi gânditori. De exemplu, Augustin, între părinţii Bisericii, apoi, mai târziu Kant, între filozofi, au afirmat prezenţa şi complexitatea unui univers moral,

Prezenţa Legii nu este însă, pur şi simplu, prin ea însăşi, o garanţie pentru viaţa etică. În Matei iudeii îl resping pe Isus, în timp ce ei continuă să ţină la propriile lor legi.

Astfel, Matei el acordă un loc deosebit problemelor de comunitate (mustrare, pocăinţă, consiliere în privat, judecată înainte adunării, iertare, evitarea ocaziilor de jignire sau de cădere, cf. Mt. 13; 18). Comunitatea are un caracter important, iar Biserica este o comunitate vie, poporul lui Dumnezeu. Evanghelia după Matei arată că această comunitate are nevoie de etică, de veghere reciprocă, de slujire reciprocă, de respect reciproc, de ordine, de calitate teologică (aşteptări mesianice). Raportarea oamenilor unii faţă de alţii este luată în discuţie în numeroase parabole (parabola robului nemilostiv, Mat. 18; parabola talanţilor, Mat. 25, etc.).

În mod deosebit, în cap. 23, Isus direcţionează şapte acuzaţii („vai de voi") către comunitatea iudaică, în special către conducătorii ei: farisei şi cărturari (Mat. 23:13, 15, 16, 23, 25, 27, 28), criticându-i pentru felul în care trăiesc o viaţă ipocrită, pretinzând că îl cunosc pe Dumnezeu, dar evitând ascultarea reală de El. Matei accentuează faptul că iudeii ca naţiune, prin liderii lor, îşi manifestă greşit teologia, respingându-l pe Isus ca Mântuitor şi Mesia.

Viaţa de comunitate este subliniată şi prin obiceiul ascultării de pilde şi învăţături, care se desfăşoară după tipicul rabinic: Isus se foloseşte de diverse situaţii ca să le dea învăţături şi pilde, iar ei îl ascultă ca pe un rabin – şi chiar îl numesc Rabbi, învăţător (23:7-8; 19:16-24). De

ordonat etic, în sinea omului. Pentru Augustin acesta reprezintă imperativul etic intrinsec al omului (imperativul augustinian), iar pentru Kant, o construcţie fascinantă egalată doar de măreţia stelelor înseşi – Hegel este chiar mai drastic, neentuziasmându-e înaintea exemplului cosmologic (F. Dalmayr, *G.W.F. Hegel. Modernity and Politics*, MPT, xx; H. Blumenberg, *The Genesis of the Copernican World*, MIT Press, 1987, 69-70).

departe, Luca şi Matei sunt cei care redau cele mai multe parabole spuse de Isus.

Spre finalul epistolului fereastra socială se deschide din nou, odată cu complotul pentru crucificarea lui Isus. Uciderea profeţilor incomozi este o soluţie la care Israel a apelat des (23:29-39; 26:3-5, 47-50, etc.) şi la care apelează şi în cazul Isus.

Aceleaşi capitole ale discursului final al lui Isus, 23-25, vin însă şi cu o perspectivă antropologică importantă, referitoare la sfârşitul istoriei.. Astfel, în Matei 23:15-32 apare celebrul caz (imaginar) al celor şapte fraţi căsătoriţi cu aceaşi soţie; răspunsul Domnului este că, după înviere, modul de exprimare socială a dragostei se va schimba: oamenii nu se vor mai căsători, ci vor fi ca îngerii. Oamenii vor fi surprinşi de ziua judecăţii în mod asemănător cu surpriza de la venirea potopului, în timpul lui Noe (Mat. 24:3-25). Poporul lui Dumnezeu este, deci, o omenire în devenire, un popor pământesc, dar în transformare.

Antropologia lui Luca

Asemănător cu Matei (de la care probabil se şi inspiră), Luca este interesat de naşterea şi copilăria lui Isus. Compoziţia sa este însă mai elaborată. Dacă Matei prezenta o paralelă implicită dintre Isus şi Moise, Luca îl anunţă pe Isus prin prezentarea mai întâi a naşterii lui Ioan Botezătorul. Apare astfel o comparaţie implicită între cele două naşteri: despre Ioan se spune că „va fi mare înaintea Domnului”, că „se va umple de Duhul Sfânt încă din pântecele maicii sale” şi că va lucra astfel încât „să gătească Domnului un norod bine pregătit pentru El” (Luca 1.15-17). Despre Isus se spune, prin paralelism că „va fi mare şi va fi chemat Fiul Celui Preaînalt; şi Domnul Dumnezeu Îi va da scaunul de domnie al tatălui Său David. El va împărăţi peste casa lui Iacov în veci, şi Împărăţia Lui nu va avea sfârşit.” (Luca 1.32-33). Dacă Matei îl prezintă contextualizat pe

Isus la poporul Israel, Luca îl prezintă în perspectivă globală, eternă: prin Isus, omenirea are un rege etern şi, implicit, va face parte dintr-o împărăţie eternă a lui Dumnezeu.

În prezentarea genealogiei lui Isus (Luca 3.23-38), Luca urmează un plan diferit, parcurgând implicit şi invers generaţiile, de la Isus la Adam, care este numit „fiul lui Dumnezeu” (denumirea este ambiguă deoarece se poate referi şi la Adam şi la Isus, care se afla în capul listei; Isus este Fiul lui Dumnezeu ca Fiu întrupat, în timp ce Adam poate fi doar ca fiu creat, în acelaşi fel în care toţi oamenii sunt, prin Adam, fii ai lui Dumnezeu).

Această listă genealogică reuşeşte însă să pună pe tapet problema relaţiei omului cu Dumnezeu: o filiaţie căpătată prin creaţie, în nevoie de restaurare – în urma păcatului, şi în situaţia de a fi ridicată la un nivel şi mai înalt prin intervenţia mântuitoarea a Fiului întrupat a lui Dumnezeu (prin care devine o filiaţie spirituală).

De fapt, antropologia lui Luca aduce în prim-plan, de asemeni, şi o altă problemă importantă: plinătatea cu Duhul Sfânt. Atât evanghelia după Luca precum şi Faptele Apostolilor au temă importantă relaţia omului cu Duhul Sfânt: tot ce are importanţă este făcut într-o stare de plinătate în Duhul (expresia „plin de Duhul” este caracteristică lui Luca).

Aşa cum s-a observat deja, există două direcţii antropologice în Luca-Fapte şi, în general, în NT: una specifică, despre Isus ca om (ca Dumnezeu întrupat), şi una generală, despre omenire în ansamblul său. Ambele direcţii sunt importante, întrucât ele informează atât despre prezentul rasei umane, în nevoie de restaurare, cât şi despre idealul ei şi viitorul ei, lucruri deduse din viaţa şi lucrarea mântuitorului Hristos Isus.

Evanghelia după Ioan

Afirmă cu mai mult curaj noua relaţie dintre Dumnezeu şi om, omul nemaifiind rob, ci prieten (Ioan 15.15). Are mai multă învăţătură despre constituţia omului şi relaţia lui cu Dumnezeu. Ioan 1.1-18: Isus este prezentat ca fiind Omul prin excelenţă, plin de har şi de adevăr; a fost omul perfect, dar a experimentat slăbiciunile şi greutăţile vieţii (sete, foame, oboseală etc.). Antiteza între carne şi duh: duhul este viaţă, iar carnea nu foloseşte la nimic. Se observă dependenţa lui Isus de Dumnezeu (Ioan 5.17,19; 5.43; 6.38). Ioan 7.17, 8.29: Domnul Isus nu vorbeşte prin autoritatea proprie, El lucrează cât timp lucrează Tatăl, face voia Tatălui, El este una cu Tatăl. Ca şi în evangheliile sinoptice, se observă dependenţa omului de Dumnezeu, dar care nu este înrobitoare, ci o dependenţă ca de la om la Creator (independenţa de Dumnezeu înseamnă limitare). Domnul Isus este interesat de soarta omului, vindecând, hrănind mulţimile, înviindu-l pe Lazăr - înţelege durerea, este gata sa se acomodeze în dialog cu oamenii în funcţie de persoană (ex: cu Nicodim vorbeşte noaptea, cu femeia samariteancă la prânz). Isus se îngrijeşte de mama Sa încredinţând-o lui Ioan, după înviere ascultă cerinţele lui Toma (20.27) şi îi vorbeşte lui Petru trecând peste necredinţa şi vinovăţia lor.

Ioan rămâne unul dintre cei mai curajoşi apostoli prin scrierile sale. 1 Ioan 3.2: "...acum suntem fii ai lui Dumnezeu, dar ce vom fi nu s-a arătat încă..." În prezent, omul este amintit ca anthropos, care înseamnă om, fiinţă umană. Viaţa omului este caracterizată prin următoarele niveluri: carne şi duh (carne - sarx; duh - pneuma), din psuche (suflet), tradus din limba greacă şi prin viaţă mentală, intelectuală, chiar fizică. În limba greacă există şi termenul *zoe*, viaţă în general, capacitatea de a fi viu, un termen pe care Ioan îl foloseşte, de asemeni. Ioan are o concepţie complexă, de tip grecesc, asupra omului, concepţie reflectată în folosirea termenilor amintiţi mai sus.

Trupul Domnului Isus este *soma* şi *sarx*: organizare într-un complex biologic, nu doar în ceva ce are substanţă, corporalitate, dar nu ar fi deplin material (Ioan 2.21, 19.38, 20.12). Duhul Domnului Isus este *pneuma* (Ioan 13.21). În gandirea ebraică omul este perceput ca suflet - *nefeş*: care are trup (carne - *basar*) şi duh - *ruah* (o percepţie dihotomistă), iar în gândirea grecească omul este format din *soma, sarx* şi *psuche*. Ioan aminteşte toate aceste trei componente astfel facilitând o gândire de tip trihotomic.

ANTROPOLOGIA EPISTOLELOR

Schimbând registrul, în comparaţie cu Evangheliile, concepţia despre om a NT este prezentată parcă mai detaliat în epistole, pentru că ele conţin doctrine explicite, prezentate discursiv.

CORPUSUL PAULIN

În discursul său teologic, Pavel dezvoltă un vocabular antropologic nuanţat, referindu-se atât la comunităţi generale, la popoare, cât şi la structura şi viaţa individuală a fiecărui om.

Viaţă individuală

În ceea ce priveşte viaţa individuală şi trăirile omeneşti, apar des amintiţi termeni cum sunt: *psuche* – suflet sau viaţă, *pneuma* - duh, *sarx* – carne (trup de carne, ori instincte), *soma* - trup, dar şi alte imagini, referindu-se la *kardia* – inimă; *nous* - minte, intelect, *splagchna* – măruntaie (în înţelesul de milă, îndurare). Pavel menţionează des şi ideea de conştiinţă, *sundeisis* (cuget, în traducerea Cornilescu), o componentă majoră a vieţii sufleteşti umane, deoarece ea intră în repede în dialog, eventual contradictoriu, cu părerile şi valorile adoptate conştient.

Sufletul omenesc este prezentat de Pavel, de fapt, printr-o familie mai largă de termeni, la cei menţionaţi

adăugându-se *psuchikos* (sufletesc, firesc, nespiritual), precum şi voinţă – dorinţă (*thelema, boule*), dorinţă – poftă (*epithumia*), suferinţă (*pathos*), cf. Coloseni 3:23, Efeseni 6:6, Filipeni 1:27, 2:2b), iar în legătură cu *pneuma*, apare des termenul *pneumatikos* - duhovnicesc. În general, Pavel nu suprapune cele două noţiuni, *psuche* (emoţii) cu *pneuma* (parte etică, spirituală, în legătură cu Dumnezeu).

Sufletul, *psuche*, se poate referi la întreg omul în ansamblul său (Romani 13:1, 1 Corinteni 2:14, 1 Tesaloniceni 5:23, Romani 11:3, Filipeni 2:30, unde *psuche* înseamnă şi viaţă şi suflet). Locul şi lucrarea Duhului sunt prezentate cu precădere în 1 şi 2 Corinteni. În 1 Corinteni 2:6 este vorba despre înţelepciunea duhovnicească pe care o avem în noi, iar în 2:10-11, despre felul în care această înţelepciune este manifestată. În 1 Corinteni 15:45: Domnul Isus este singurul care poate da viaţă duhovnicească. 1 Corinteni 16:18 face distincţie între duhul lui Pavel, ,,duhul meu”, şi ,,duhul vostru”, adică duhul corintenilor. În pasaje cum sunt 2 Corinteni 2:13, 7:13, duhul omului e tratat ca sediul personalităţii omului. În pasajele din 2 Corinteni 7:1, 1 Corinteni 7:34: duhul omului e tot una cu personalitatea lui şi de aceea trebuie păstrat curat, căci altfel se poate întina.

Inimă, *kardia*, este un termen folosit de Pavel, şi în VT – de asemeni, cu referire la gândurile omului sau la personalitatea şi emoţiile omului. De exemplu, în Romani 1:21 inima primeşte un epitet – „inima fără pricepere”. În Romani 1:24: poftele trupeşti se nasc în inimă; în Romani 6:17: inima poate fi ascultătoare sau neascultătoare, în Romani 10:10: cu inima crezi; în 1 Corinteni 4:5, 7:37: inima este voinţa omului sau sediul planurilor omului. În 2 Corinteni 3:3 inima este centrul vieţii; în 7:2: inima este sediul afecţiunii, al sentimentelor, al milei. Galateni 4:6 arată că Duhul este trimis în inimă. În Efeseni 3:17 Hristos vine în inima omului prin credinţă. În Coloseni

3:16 pacea lui Hristos vine în inima omului. Aşa cum s-a amintit, în Filimon 7, 12, 20; 2 Cor. 6:12; 7:15; Col. 3:12; Filip. 1:8; 2:1; Ef. 4:32 etc., nu numai inima este loc al sentimentelor, ci îndurarea sau bunătatea se exprimă şi prin imaginea intestinelor sau a unui stomac bun, care simte cu ceilalţi – *splagchna* (Ef. 4:32, *eusplagchna*, intestine bune).

Mintea, *nous*, este un concept grecesc care se referă la lumea ideilor, a intelectului în care pot pătrunde şi emoţiile. Epistolele către Romani şi Corinteni aduc multe precizări în ceesa ce priveşte funcţionarea şi înnoirea minţii celui credincios. Astfel, în Romani 1:28, mintea poate ajunge să decadă din cauza neascultării. Romani 7:25 face distincţia între minte şi carne; lumea minţii este o lume a dezbaterilor, a confruntărilor. Romani 12:2 aduce o poruncă faimoasă: înnoiţi-vă în mintea voastră, nu vă potriviţi schemelor veacului acestuia: mintea omului poate fi înnoită conform unei organizări noi (unei scheme noi), ca să urmeze alte paradigme, alţi algoritmi. Conform 1 Corinteni 2:16, mintea trebuie să se conformeze lui Dumnezeu. Iar 1 Corinteni 14:14 atrage atenţia că slujirea creştină trebuie să fie o slujire şi cu duhul şi cu mintea; mintea este o poartă prin care comunicăm idei şi ea trebuie să fie sub controlul Duhului Sfânt (cf. alte texte: Romani 11:34, 2 Corinteni 4:4, 6, Filipeni 4:7, etc.).

Probabil că una din discuţiile cele mai interesante despre opoziţia trup – duh, *sarx – pneuma*, care duce la înlocuirea unei forme de viaţă omenească (trupească) cu o altă formă (duhovnicească), are loc în Romani 7-8. Legea este bună (*kalos*, 7:16), este spirituală (*nomos pneumatikos*; 7:14), dar omul este trupesc, carnal (*sarkinos*). Omul poate primi cu mintea sa (*nous*) legea lui Dumnezeu, dar legea păcatului şi a cărnii îl împiedică să o asculte; ieşirea din această dilemă se face prin lucrarea Legii Duhului de viaţă (8:2).

Pavel aduce subtil în prim-plan o temă interesantă, aceea a nevoiei de decizie şi ascultare a omului nou, de colaborare a omului cu Duhul sfânt. Tema este introdusă printr-o serie de expresii în oglindă, cum sunt: trăirea *kata sarka* şi trăirea *kata pneuma* („conform trupului" şi „conform Duhului", *fronema sarkos* şi *fronema pneumatos* („gândirea trupului" şi „gândirea duhului"), *en sarki* şi *en pneumati* (trăirea „în trup" şi, respectiv, „în Duh" – sau „în duh"; *ta tes sarkos* şi *ta tes pneumatos* (gândirea la „cele ale trupului" şi, respectiv, „cele ale duhului").

Starea omului se schimbă, potrivit epistolelor lui Pavel – Romani, 1-2 Corinteni şi Galanteni, şi omul devine „fiu al lui Dumnezeu" (gândul este regăsit şi în corpusul Ioanin şi în Epistola către Evrei), devine moştenitor, Duhul fiind cel care ne inspiră să strigăm „Avva", adică „Tată" (Rom. 8:15).

Viaţă comunitară

Comunităţile ca atare sunt luate des în discuţie de Pavel, atât comunităţile păgâne şi istoria lor (cum au degenerat oamenii, prin idolatrie - Rom. 1:18-32; cum vor ajunge oamenii în timpurile din urmă - 2 Tim. 3:1-5), cât şi cele iudaice sau creştine, respectiv Biserica (Filip. 3:2-11 – despre iudei şi despre tinereţea lui Pavel; Rom. 9-11 – despre Israel şi destinul poporului evreu; 1 Cor. 11:17-34, comportamentul creştinilor la cina Domnului; despre comunităţile bisericilor: 1 Cor. 1:10-17 etc.; Gal. 1:6 etc.; 1 Tes. 1:2-10 etc.; despre reguli de închinare şi comportament în Biserică şi în afara ei: Tit 1-2; 1 Tim. 3, 5; 1 Tim. 2:10-15; 1 Cor. 6:1-13; etc.), relaţii patroni-slujitori (Eph. 6:5-9; Col. 3:22-25; Tit 2:9-10).

Relaţia între femei şi bărbaţi se află într-o anume stare de egalitate în scrierile lui Pavel (cf. Gal. 3:28; 1 Cor. 11:11-12; şi chiar şi 1 Cor. 7:3-4), dar este prezentată şi prin poziţii diferenţiate în viaţa de familie şi în viaţa de biserică, atunci când situaţiile o impun (aceasta este o o concepţie funcţională, legată de istoria creaţiei şi a

căderii în neascultare faţă de Dumnezeu, care pune problema unor diferenţieri de slujire şi autoritate, cf. Efes. 5:21-33; Col. 3:18-19; 1 Tim. 2:8-15; 1 Cor. 11:3-16).

Răscumpărarea prin Hristos face ca atenuarea şi dispariţia temerii de moarte să modifice şi comporamentul etic – social al celui credincios. Astfel, 1 Corinteni 15 dă fundamentul unei trăiri principiale, sfinte, tocmai prin faptul că mântuirea este adevărată, iar învierea celor credincioşi este sigură. Într-un alt exemplu, 1-2 Tesaloniceni sunt cele mai explicite epistole pauline cu privire la evenimentele care precedă a doua venire a lui Isus. Pavel afirmă transformarea prin înviere a fiinţei omeneşti: îl vom întâmpina pe Domnul în văzduh, pe nori, în momentul revenirii Sale (1 Tes. 4:15-17; 5:1-11). Credinţa aceasta tranformă datele antropologiei în lumina revelaţiei lui Hristos: omenirea observabilă acum, nu rămâne aşa pentru totdeauna. Se poate, deci, vorbi despre o antropologie prezentă şi o antropologie viitoare. 2 Tesaloniceni 2:1-11 aduce un alt set de detalii şi de avertizări, aşa încât comunitatea celor credincioşi, Biserica, să nu cadă pradă unor înşelători puternici, unor minciuni mesianice, ci să aştepte cu credincioşie venirea Domnului.

Epistolele generale

1-2 Petru, Iuda

Omul pelerin spre cetatea cerească. Drama istorică (2 Petru), vezi şi Iuda.

Iacov

Biserica văzută ca popor al lui Dumnezeu. Mântuirea şi expresiile ei etice prezente.

Antropologie biblică şi umanitatea lui Hristos

Este o secţiune de sinteză. Nu doar umanitatea lui Isus este interesantă ci şi ceea ce descoperă ea despre umanitatea noastră.

- Isus este nedespărţit de omenire
- Isus este capul Bisericii
- Isus ne va face să înviem asemenea lui
- Isus este cel dintâi, în toate, între oameni

Evangheliştii văd umanitatea şi mesianitatea lui Isus. Ioan (Apocalipsa) vede (străvede) eternitatea lângă istoria curentă. Pavel înţelege prezentul ca dominat de măreţia lui Isus. Omul ca alergător, cursa, lupta. Evrei arată o imagine asemănătoare. Imaginea care se desprinde este cea a unei umanităţi în devenire. Omenirea nu şi-a atins potenţialul, dar fundamentele manifestării acestui potenţial au fost afirmate.

Concluzii

Antropologia evangheliilor reflectă valorile proclamate anterior de Legea mosaică şi, în mod semnificativ, valorile învăţăturii lui Isus. Epistolele reflectă în mod consistent gândirea mai târzie a apostolilor, a evangheliştilor şi a învăţătorilor din Biserică despre valoarea omului, vizavi de revelaţia în Hristos. Găsim aici omul în definirea sa socială, comunitară (Biserica - trupul lui Hristos; Biserica - noul popor împărătesc, preoţesc; Biserica - Templul Duhului, etc.), slujirea în acest trup prin darurile Duhului Sfânt (1 Corinteni), Biserica văzută ca o comunitate citadină, în prezenţa lui Dumnezeu (Apocalipsa); găsim omul - ca nouă creaţie generată după modelul lui Hristos: prietenii lui Hristos, făptura nouă creată pentru fapte noi, vom fi ca El pentru că El vom vedea aşa cum este (el se va lăsa văzut aşa cum este şi acest lucru va avea un efect copleşitor, transformator pentru noi); găsim elementele unei genetici spirituale în contrast cu cea fizică: cum ne-am asemănat cu Adam aşa ne vom asemăna cu Isus (1 Corinteni).

Antropologia TBNT descoperă coexistenţa unui model pământesc cu un model ceresc, universal, al Bisericii.

Apare o tranziţie de la imaginea Bisericii văzută ca popor al lui Dumnezeu la imaginea comunităţii răpite la cer (1-2 Tesaloniceni) şi la imaginea umanităţii împlinite, reaşezate pe Pământ, într-un Ierusalim ceresc (o umanitate reabilitată şi transformată care nu mai merge după mandatul din Geneza, să umple pământul şi să-l supună, ci care împărtăşeşte cu Dumnezeu o viaţă uimitoare, pe Pământ, şi posibil cu deschidere spre spaţiul stelar). Se observă clar tranziţia de la dominanta evreiască, modelul poporului pământesc Israel, la dominanta universală creştină, modelul umanitate răscumpărată şi reaşezată în destinul ei de către Dumnezeu, prin omul - Fiu al lui Dumnezeu, Isus Hristos.

5. TEOLOGIA BIBLICĂ ŞI NOMOLOGIA NT

Nomologia, sau teologia despre *nomos* înseamnă teologia despre lege (*nomos*, gr., lege). O perspectivă analitică, de tip exegetic, asupra teologiei despre Lege poate dezvălui aspecte interesante ale locului acestui subiect în gândirea autorilor NT.

Ne propunem să urmărim aceste trăsături privind, pe rând, la modul în care fiecare tratează tema Legii.

> Legea sinaitică indică spre caracterul sfânt şi veşnic al lui Dumnezeu, dar o face în termeni culturali, delimitaţi temporal şi istoric.
> Ea este împlinită, completată şi înlocuită de mântuitorul Isus, în timp ce rămâne, totuşi, cuvântul lui Dumnezeu, dar fără să mai reprezinte legământul divin.

LEGEA LA AUTORII SINOPTICI

În Matei Legea, *nomos*, este amintită de opt ori, iar în Luca de nouă ori, de obicei în legătură cu poruncile care trebuie îndeplinite. În evanghelia după Marcu nu apare nici o referinţă directă. Este posibil ca să nu fi fost amintită din cauză că avea alte conotaţii în cultura greco-latină, mai mult sociale decât spirituale, în timp ce la evrei, Legea înseamnă reguli de viaţă pentru o comunitate care trăieşte în legământ cu Dumnezeu. În acelaşi timp, imperiul roman era vestit pentru sistemul său juridic, iar imaginea lui Isus care discută Legea sau acuză legalismul sau tradiţiile de tip legalist, putea creea o impresie greşită, negativă.

Conotaţiile Legii

În Matei 5:17 Legea e amintită cu sensul de Scriptură (Torah, cele cinci cărţi ale lui Moise). De trei ori apare în predica lui Isus de pe Munte (Mt. 5:17,18, 7:12) în legătură cu superioritatea lui Isus faţă de Lege (reforma Legii). În Luca apare de cinci ori în naraţiunile copilăriei lui Isus (2:22, 23, 24, 27, 39), şi este folosită la conturarea tabloului iudaic al naşterii şi creşterii lui Isus (în afară de aceste referinţe mai apare doar în patru alte texte, în 10:26, 16:16, 17; 24:44).

Atitudinea lui Isus faţă de Lege

În evanghelii atitudinea lui Isus faţă de Lege are trei direcţii principale:

- Isus împlineşte Legea
- Isus critică şi completează Legea
- Isus înlocuieşte legământul Legii cu legământul Crucii

Ca evreu Isus este ascultător de Lege, îi confirmă rânduielile şi le împlineşte (adică le îndeplineşte, dar le şi pune capăt, scoţându-ne de sub jurisdicţia Legii). În calitate de critic al Legii, Isus explică şi completează, modifică Legea şi îi arată sensul, cu o autoritate divină care îi uimeşte şi îi nelămureşte pe contemporanii Săi.

În seria acţiunilor prin care Isus împlineşte Legea intră următoarele: El plăteşte darea pentru Templu; spune că nu a venit să strice Legea (Mt. 5:17,18) ci a venit să o împlinească (Lc. 16:16-17, cf. Mt. 5:19, ceea ce implică şi ascultare şi aducerea ei la plinătate, adică subînţelege completarea Legii). Râvna lui Isus faţă de Lege ia forme diferite faţă de minuţiozitatea fariseilor (Mt. 23:2-5, 23), care sunt criticaţi aspru pentru interpretările lor stufoase şi complicate, rigide şi liberale, în acelaşi timp (ei construiau legi suplimentare ca să se asigure că respectă într-adevăr Legea, dar în timpul

acestor acţiuni, neglijau cerinţele Legii, în avantajul lor personal, cf. Mc. 7:9, 19, Mc. 2:28).

În Marcu 10:17 (tânărul bogat) şi 12:28 apare subiectul poruncilor (poruncile Legii). Era la modă atunci să se caute o raţionalizare a Legii, adică miezul ei, esenţa din care se pot deriva toate celelalte prevederi. Isus dă un răspuns standard, care reflectă cunoştinţa pe care o avea despre dezbaterile rabinilor, şi confirmă că, într-adevăr, cele mai importante porunci sunt două, iubirea de Dumnezeu şi iubirea de oameni (Mt. 7:12).

Isus are autoritate să modifice cerinţele şi standardele Legii. De obicei, formulările Lui sunt mai radicale decât cele ale lui Moise (Mt. 5-7; cf. Mt. 19:8, despre divorţ, Mc. 10:5). O întrebare posibilă: este Isus mai mare ca Moise, în ce priveşte Legea, ca om şi profet pus de Dumnezeu pe o treaptă mai înaltă a revelaţiei şi autorităţii (treapta mesianică), ori din cauză că este divin şi deci, are autoritate divină? Răspunsul vine cu claritate de abia mai târziu, în epistola către Evrei.

Atitudinea lui Isus faţă de Lege, în evangheliile sinoptice, este foarte asemănătoare celei avute de mulţi profeţi ai VT (Maleahi, Amos, Isaia). El radicalizează poruncile Legii şi le spiritualizează, în acelaşi timp, diminuând importanţa jertfelor: atitudinea inimii este importantă, nu jertfele, darurile către divinitate. Reforma lui Isus merge însă mai departe decât cea a profeţilor. El reformulează Legea, aşezându-se deasupra lui Moise, şi lasă să se înţeleagă că vechiul legământ este înlocuit de un legământ nou (Mt. 26:2, Isus este jertfa de Paşti!).

LEGEA ÎN EVANGHELIA DUPĂ IOAN

Şi în Ioan 1:45 Legea este menţionată ca Scriptură (Torah). Uneori înseamnă întreg VT (10:34, 12:34, 15:25) sau doar principii juridice (1:17, 7:51, 18:31. 19:7). În 1:17, prin Lege se înţelege şi VT şi teologia VT, reglementările ulterioare. Perspectiva lui Ioan faţă de

Lege este mai puţin pozitivă ca cea a autorilor sinoptici: apar adesea controverse despre sabat şi despre Lege (5:1-18, cap. 9:16, etc.). Isus nu ţine sabatul cu stricteţea la care se aşteptau iudeii şi îi reglementează regimul, făcându-se astfel egal cu Dumnezeu, Cel ce a dat sabatul. Iudeii sunt acuzaţi că interpretează greşit Legea sau o neglijează pentru că judecă după aparenţe (In. 7:24, 51, 8:15). Isus îşi arogă dreptul şi autoritatea de a cunoaşte şi a judeca conform esenţei Legii, pe care o cunoaşte aşa cum Dumnezeu o cunoaşte. De observat, Ioan 1:17, ca Legea a venit prin Moise, dar harul şi adevărul, care premerg Legea, şi care sunt, de fapt, originea Legii, au venit prin Isus Hristos.

LEGEA ŞI FAPTELE APOSTOLILOR

Faptele Apostolilor este cartea revoluţionară care arată cum s-a despărţit creştinismul de iudaismul tradiţional, formând Biserica, aşa cum o cunoaştem şi azi. Legea are parte de un tratament special din partea lui Luca, în Faptele Apostolilor, alături de alte două simboluri ale iudaismului (Templul din Ierusalim şi circumcizia).

Astfel, Ştefan este acuzat în 6:13, că a vorbit împotriva Templului şi împotriva Legii. Răspunsul lui Ştefan, aşa cum îl redă Luca, vine în 7:48 şi 7:53, unde se spune că Dumnezeu nu locuieşte în case făcute de oameni şi, respectiv, că iudeii nu au ascultat Legea primită din mâna îngerilor (ideea apare şi în Evrei, şi reflectă învăţătura rabinică din acel timp care spunea că Domnul a dat Legea lui Moise, pe Sinai, prin îngeri). Ca atare, nu creştinii, ci iudeii sunt cei ce nu au ascultat Legea de la început şi au interpretat-o greşit. Creştinii, în ce-i priveşte, sunt la adăpost de aceste greşeli, pentru că Isus le dă adevăratul înţeles al Legii.

Legea apare ca fiind proprietatea lui Dumnezeu care are autoritate să îi lămurească sau să îi completeze înţelesul. Dumnezeu însuşi intervine cu autoritatea Sa şi modifică percepţia Legii pentru creştini (cf. viziunile lui

Petru, în Fapte 10, care îl îndeamnă să nu numească necurat ceea ce Dumnezeu face curat, adică, să îndrăznească să spună evanghelia mântuirii şi păgânilor, 10:15). Fapte 15:5, 28, întăresc acest mesaj, pentru că, în urma conciliului de la Ierusalim, apostolii nu impun credincioşilor dintre Neamuri să păzească Legea. Totuşi, cunoaşterea aceasta superioară poate căpăta diverse expresii practice: de exemplu, Pavel îl circumcide pe Timotei (16:3), ca să poată misiona printre iudei, deşi actul în sine nu avea nici o însemnătate pentru creştini. De asemeni, în 21:17-26, Pavel face şi împlineşte un jurământ în Ierusalim, aşa încât iudeii să înţeleagă faptul că el este credincios lui Dumnezeu şi nu îşi părăseşte neamul în care s-a născut. Deci, Legea, deşi este depăşită, poate fi păzită dacă foloseşte comunicării evangheliei, dar nu reprezintă în sine o condiţie a vieţii creştine.

LEGEA ŞI TEOLOGIA LUI PAVEL

Discuţia cea mai radicală asupra importanţei Legii pentru creştini (sau asupra lipsei de importanţă a Legii) vine din partea lui Pavel. În cele 13 epistole ale sale, Pavel răspunde mai multor situaţii în care creştinii întorşi de curând la Hristos se confruntă cu pretenţiile învăţătorilor iudaizanţi. În teologia lui Pavel, la fel ca şi în cea a Epistolei către Evrei apar trei direcţii principale ale atitudinii faţă de Lege:

- Isus a împlinit Legea
- Isus a comentat şi a completat Legea
- Isus a înlocuit Legea

Romani

În epistola sa către credincioşii din Roma, Pavel face câteva sublinieri majore asupra rolului Legii în

mântuire, în cadrul discuţiei generale despre mesajul evangheliei care aduce vestea bună a mântuirii tuturor, şi iudeilor şi păgânilor. Pavel generalizează ideea de Lege şi aduce o perspectivă unificată asupra rolului ei (în timp ce evreii au Legea de pe Sinai, păgânii au avut Legea conştiinţei lor). Argumentul dovedeşte o putere extraordinară de analiză şi sinteză, precum şi o sensibilitate culturală deosebită: atunci când scrie despre Legea conştiinţei păgânilor şi despre Legea sinaitică, Pavel are în vedere o comparaţie implicită între Moise şi revelaţia dată lui, pe deoparte, şi Legea romană, precum şi scrierile filosofilor greci (Platon, Aristotel), pe de cealaltă parte.

- Mai întâi, în capitolele 1-3, 9-11, se arată că există o Lege revelată de Dumnezeu pe care a primit-o Israel pe Sinai, de la Moise, şi la care se adaugă cuvintele profeţilor, oracolele. Ea este numită dreptarul adevărului şi al cunoştinţei (2:20). Tot ce spune Legea spune cu autoritate iudeilor, adică celor care au intrat sub legământul Legii (3:19). Legea aduce cunoştinţa deplină a păcatului (3:20). Cunoaşterea păcatului nu aduce însă îndreptăţirea omului, neprihănirea, pentru că Legea este mai degrabă un martor care indică spre o îndreptăţire (neprihănire) ce se obţine fără Lege, deşi nu în afara Legii (3:21). Faptele legii nu pot aduce mântuirea, aceasta este mărturia Legii (a Scripturii, cf. Legea şi proorocii, cf. 3:24-26). Legea desemnează cadrul, contextul relaţiei om-Dumnezeu, Israel-Dumnezeu, pe baza unui sistem de acceptare a condamnării, bazat pe jertfe aduse cu credinţă, în particular pe jertfa supremă a lui Isus.
- Tot în cap. 1-3, se arată că această cunoştinţă a păcatului, chiar dacă nu deplină ci doar suficientă, o au şi păgânii (Neamurile) cei ,,fără Lege” (2:14), prin Legea conştiinţei (Legea scrisă în inimi, Legea făcută din lucrurile firii, Legea făcută de ei singuri, din gândurile lor). Dumnezeu a pus în oameni o recunoaştere naturală a voiei Sale, prin conştiinţă, şi în acelaşi timp, o recunoaştere a prezenţei şi răutăţii păcatului, care îl desparte pe om de Dumnezeu. Ca şi în cazul Legii revelate pe Sinai, varianta limitată a Legii revelate în conştiinţă nu poate oferi nici ea

îndreptăţire, neprihănire, ci doar cunoştinţa păcatului şi recunoaşterea idealului îndreptăţirii.

- Pavel lansează expresii alternative: legea credinţei (3:27), legea Duhului de viaţă (8:1-2). Legea faptelor nu este însă desfiinţată, ci întărită, confirmată (3:27, 31).
- Cap. 4 arată că Legea este ineficientă în mântuire, şi chiar nenecesară pentru mântuire. În plus, ea se află în contradicţie, într-o relaţie de excludere reciprocă faţă de credinţă şi promisiune: dacă mântuirea vine prin Lege nu mai este nevoie de credinţă (4:14-15). Astfel, Avraam a putut fi considerat îndreptăţit fără Lege, prin credinţă, înainte de Lege.
- Cap. 5 studiază mai îndeaproape relaţia dintre Lege şi păcat. Păcatul este în lume înainte de Lege, dar nu este imputabil fără o Lege. Chiar şi vina lui Adam a fost pusă în evidenţă de proto-Legea interdicţiei de a nu lua din copacul cunoştinţei binelui şi răului. În plus, Legea are darul de a stârni păcatul, de a-l înmulţi (căci păcatul are o natură contrară Legii, şi este aţâţat de Lege, cf. şi 7:5).
- În cap. 6, se arată că s-a ieşit de sub jurisdicţia Legii, creştinul fiind sub jurisdicţia (autoritatea) harului (6:14-15). Această jurisdicţie nouă nu înseamnă permisiune de a păcătui, ci o alipire şi mai mare de Dumnezeu, ca să nu păcătuim.
- În cap. 7, Pavel vorbeşte din nou despre paradoxul şi autoritatea Legii. Legea are autoritate asupra omului tot timpul vieţii lui. Nu se poate ieşi decât prin moarte de sub această autoritate şi, de fapt, Legea cere moartea omului. Imaginaţia lui Pavel este debordantă: Legea este ca un soţ pretenţios care îşi acuză şi îşi condamnă soţia cea plină de defecte; el nu moare, iar ea nu poate scăpa din calvarul acestei relaţii dezastruoase, care o conduce spre moarte. Singura ieşire pentru o astfel de soţie este moartea şi învierea ei în altă realitate, a învierii, a unirii cu Hristos, unde nu mai este supusă Legii (un fel de soluţie shakesperiană, de tip Romeo şi Julieta, pentru mântuirea omenirii). Ieşirea din paradox este făcută mai clar, în termeni doctrinari, în cap. 8: omul poate scăpa din neputinţa de a trăi o viaţă nouă şi de acuzaţiile Legii doar prin credinţă în Isus, în jertfa lui Isus, prin identificare cu El, prin legea Duhului de viaţă în Hristos (8:1-2).

- În cap. 9 (9:30-32) se evidenţiază capcana hermeneuticii greşite asupra Legii: Israel a crezut că Legea poate mântui, că poate da îndreptăţirea (neprihănirea).
- În cap. 11:25-36, se arată planul veşnic al lui Dumnezeu. El nu regretă revelaţia sub forma Legii, legământul cu Israel, ci ca şi în cazul Legii conştiinţei, pentru Neamuri, a închis pe toţi în neascultare şi condamnare ca să aibă milă de toţi.
- În Romani 13:8, este amintită învăţătura lui Isus (dar, parţial, şi a unor rabini) că Legea este împlinită prin iubirea de Dumnezeu şi de semeni.

Galateni

Epistola către Galateni conţine o prezentare şi mai clară a inadecvării Legii în privinţa asigurării iertării, a mântuirii, decât epistola către Romani. Contextul acestei demonstraţii este şi el mult mai acut: galatenii căzuseră într-o eroare periculoasă, iar Pavel îi confruntă ca să îi aducă la realitate. Tonul este mult mai vehement faţă de tonul generos, universalist, evanghelistic, din Romani.

Legea revelează păcatul şi este temporară (3:15-25). Ea are termene precise: a fost adăugată din pricina păcatului şi ţine până vine Mesia. De asemeni, are o origine mediată: Legea a fost dată prin îngeri şi prin Moise (3:19, aici se reia argumentul lui Ştefan din Fapte 7). Legea are un rol intermediar, de pedagog (educator), care îşi face slujba până vine Mesia.[77]

Din punctul de vedere al rolului său de intermediar, Legea este o expresie a harului, dar nu reprezintă finalitatea, contextul ultim al relaţiei om-Dumnezeu (cf. 3:21, 5:4). Într-un fel, Legea, atât ca reglementări etice şi rituale cât şi ca Torah, Scriptura înţelepciunii divine,

---

[77]În antichitate, pedagogul era, de obicei, un sclav. Pavel subînţelege lucrul acesta, şi face un comentariu implicit asupra naturii inferioare a reglementărilor prin Lege. Tot ideea sclaviei este subliniată în Galateni şi prin comparaţia dintre Sarah (har, promisiune) şi Agar (sclavie, lipsa promisiunii).

cuprinde în sine mesajul despre harul lui Dumnezeu: paralelismul dintre Isaac (copilul promisiunii avraamice, mesianice) şi Işmael (copilul iniţiativei naturale, nemesianice) devine o metaforă despre creştini (moştenitori ai promisiunii avraamice) şi iudei (credincioşi care încă stau sub robia Legii, a iniţiativelor omeneşti în opoziţie cu scopul mesianic al Legii).

Poate că cele mai redutabile afirmaţii împotriva Legii se fac în cap. 3. Legea nu poate asigura nici intrarea în beneficiile aduse de credinţă şi de Duhul Sfânt, nici nu poate asigura vreun progres pe calea creştină. Ea nu poate fi o metodă de perfecţionare spirituală, deoarece este focalizată pe o slujire bazată pe interdicţii trupeşti, nu pe o trăire spirituală, prin credinţă (3:5).

De fapt, foarte categoric este şi cap. 5. Umblarea după performanţe trupeşti (reglementate de Lege) va eşua, pe când trăirea în Duhul va aduce succes vieţii creştine. Rodul Duhului împodobeşte viaţa creştinului şi faptele pornite din Duhul Sfânt nu sunt supuse jurisdicţiei Legii. Faptele naturii nesfinţite sunt cele supuse jurisdicţiei Legii. Cei ce vor să-şi trăiască viaţa în cadrul restricţiilor şi distincţiilor făcute de Lege, şi nu în cadrul libertăţii şi rodirii definite de Duhul Sfânt, vor descoperi că noua lor preocupare stârneşte reacţii naturale, legaliste, certuri, pofte, păcate, atacuri la persoană, dezbinări, dispreţuirea învăţăturii lui Hristos şi a învăţătorilor apostolic, etc. (5:13-15; capitolul acesta reia parcă problematica din Romani 7).

1-2 Corinteni

Legea apare în diverse ipostaze în corespondenţa corinteană. În unele pasaje, ea este menţionată în termeni pozitivi, care îi confirmă rolul de îndreptar, de sursă de reglementări benefice în viaţa creştinului. În altele, disputa teologică revine în forţă în favoarea credinţei în Isus şi în defavoarea legământului sinaitic.

1 Corinteni

De exemplu, în 1 Corinteni 7:37, Legea apare citată la modul neutru, ca reglementare în cazul căsătoriilor şi a recăsătoriilor. În 9:8-9, Pavel apelează la simbolurile şi metaforele Legii ca să demonstreze că lucrătorii sunt vrednici de plată (misionarii şi pastorii, etc., trebuie să fie sprijiniţi material).

Discuţia devine mai interesantă în 9:20-21, când Pavel se referă la Lege ca la un context cultural specific iudaic, la care trebuie să te adaptezi dacă vrei să comunici evanghelia unui iudeu. El nu se consideră sub autoritatea Legii, dar este gata să pară aşa, ca să poată discuta cu un iudeu despre evanghelie. El este gata, în mod similar, să pară că nu are nici un fel de Lege (deşi nu este fără o anumită Lege, a lui Hristos), ca să poată convinge pe cei fără Lege.

În 14:21, Legea este citată ca dovadă că proclamarea evangheliei în limbi străine, ne-evreieşti, este o mărturie pentru iudeii necredincioşi, de care se depărtează mesajul credinţei, iar nu pentru cei credincioşi dintre păgâni (cum pretindeau unii dintre corinteni).

În 14:34, Legea apare din nou ca bază pentru organizarea învăţăturii în Biserică (potrivit acestei organizări, trebuia ca femeile să fie tăcute în adunare, dacă nu înţeleg ceva, şi să îşi întrebe bărbatul acasă, ca să nu se facă dezordine; argumentul este cultural, pentru că Pavel foloseşte expresia „căci este ruşine pentru o femeie să vorbească în Biserică”, o formulă care ţine clar de contextualizare culturală). Legea apare din nou în 1 Co. 15:55-56, „Unde îţi este biruinţa, moarte? Unde îţi este boldul moarte? Boldul morţii este păcatul şi puterea morţii este Legea.” Pavel devine specific şi polemic, prezentând Legea ca instrument prin care se manifestă moartea, pedeapsa, nu viaţa, harul, iertarea.

2 Corinteni

Discuţia despre Lege devine mai specifică însă în 2 Corinteni. Deşi în această scrisoare nu apare cuvântul „Lege”, conceptul este prezent prin termenul “legământ”. Capitolul 3, în special, face o paralelă între legământul sinaitic, al literei scrise pe table de piatră, şi cel nou, al Duhului, scris în inima de carne a omului. Corespondenţele continuă: legământul lui Moise este vechi, cel al lui Hristos e nou; al lui Moise este trecător, iar acum este scos din uz, îmbătrânit, pe când al lui Hristos este în funcţiune, valid, etern; al lui Moise încearcă să ascundă, să acopere slava lui Dumnezeu arătată pe Sinai, în timp ce legământul lui Hristos, arată gloria lui Dumnezeu în Hristos, precum şi pe cea care va fi căpătată la înviere; unul aduce condamnare - dar tot merită cinste, celălalt aduce viaţă şi îndreptăţire (neprihănire) şi merită o cinste încă şi mai mare.

Efeseni

În Efeseni Legea poruncilor este factor de separare între Dumnezeu şi om, dar şi o graniţă culturală şi religioasă între iudei şi păgâni (2:11-16). Moartea lui Hristos distruge acest zid, şi înlătură condamnările Legii.

Filipeni

Pavel aduce aici în discuţie problema trecutului său prodigios în iudaism (3:4-15). Toată această experienţă în Lege o consideră însă ca pe o pierdere, un gunoi, în comparaţie cu cunoaşterea lui Hristos. În faţa morţii, când îşi reconsideră opţiunile, Pavel are convingeri clare despre valoarea comparativă a Legii şi a cunoaşterii lui Hristos. Concluzia este una singură: Hristos este mai mare decât Legea.

Tit

În 3:9 Legea este menţionată din nou ca subiect al unor certuri şi discuţii nefolositoare, care naşte întrebări nebune şi argumente sofisticate şi complet irelevante (înşirări de neamuri, hermeneutici bizare asupra Scripturii). Problematica apare aproape în aceleaşi cuvinte şi în 2 Tim 2:16-25, şi 1 Tim 1:3-4. Transformarea de ton arată că discuţiile despre Lege au degenerat într-o formă de gnosticism care, combinată cu iudaizarea, lansa o erezie generatoare de pasiuni şi diviziune în Biserică.

Concluzii despre Pavel şi Lege

Teologia lui Pavel despre Lege este una nuanţată, de tip rabinic, dar conţine, dincolo de înţelegerea tradiţională iudaică, o gândire radicalizată prin cunoaşterea lui Isus Hristos. Urmărind concluziile lui J.D.G. Dunn, se pot observa următoarele idei generale în epistolele pauline:[78]

1. Universalitatea funcţiei de condamnare a Legii. Legea defineşte păcatul, aduce conştiinţa păcatului, condamnă fărădelegea. O funcţie asemănătoare o îndeplineşte şi legea conştiinţei în viaţa popoarelor păgâne. Dumnezeu a închis totul sub neascultare şi condamnare ca să aibă milă de toţi (Romani).
2. Rol cultural major. Legea biblică a avut un rol cultural major în viaţa lui Israel. A format poporul, i-a dat identitate, organizare cultică, principii etice, l-a păstrat până la venirea lui Hristos (iar prin filtru talmudic şi cabalistic, iudaismul se defineşte prin Lege până azi).
3. Rol cultural diviziv. Legea şi devotamentul iudeu faţă de Lege a devenit un zid de separare între iudei şi Neamuri. Pe deoparte, acest zid a păstrat pe Israel şi identitatea sa. Pe de altă parte, însă, a creat animozitate şi diviziune între Neamuri şi iudei. Isus a desfiinţat acest zid. Mai departe, Biserica primară nu a asimilat,

[78] J.D.G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1998).

nu a suprapus (confundat) cele două culturi, ci a recunoscut efectele credinţei în ambele, nevoia de unitate în credinţă dar şi de varietate culturală (cf. Romani 9-11, 1-2 Corinteni, etc.).

4. Favorizare a unei hermeneutici capcană. Israelul a devenit incapabil să recunoască natura temporară a Legii şi a căzut într-o hermeneutică tip capcană. A crezut că Legea este un instrument al salvării şi identităţii, al dobândirii păcii cu Dumnezeu, când scopul ei nu era acesta. • Expresie a legământului sinaitic. Legea a fost un mijloc major de coordonare şi desfăşurare a legământului sinaitic dintre Israel şi Dumnezeu.
5. Cadru de dezvoltare etică, filosofică. Legea a creat un cadru de dezvoltare a eticii şi meditaţiei celor credincioşi, bazat pe revelaţia divină.
6. Legea a putut fi deturnată de păcat. Israel a construit legi adiacente care au trecut pe planul doi intenţia divină şi au pus pe planul întâi valori omeneşti. A devenit un scop în sine.
7. Rol indicator, prefigurator. Legea a fost un instrument divin de evidenţiere a păcatului. Legea a expus păcatul ca păcat şi nevoia de răscumpărare, de jertfă. A prefigurat pe Mesia şi jertfa Lui, şi Biserica.
8. Cadru de aducere a jertfei mântuitoare. Legea a oferit cadrul observabil în care Isus a putut să se aducă pe sine ca jertfă pentru păcatele omenirii, cadrul manifestării dreptăţii şi harului lui Dumnezeu (cadrul morţii lui Isus este însă, mai larg, incluzând aspecte tainice ale planului lui Dumnezeu de mântuire, cf. Evrei, Apocalipsa). Aici este un paradox: Legea nu poate mântui, dar moartea (jertfa) lui Isus, aduce mântuire împlinind cerinţele Legii.

EPISTOLA CĂTRE EVREI

Deşi nu există siguranţă cu privire la identitatea autorului, se poate spune, totuşi, că Epistola către Evrei are o gândire profund paulină. Argumentul ei privitor la rolul Legii în mântuire se aseamănă cu argumentul din Romani, Galateni şi 2 Corinteni. Cheia interpretării este supremaţia şi suficienţa lui Isus în mântuire.

Mai întâi autorul stabileşte că Isus este mai presus de îngeri (care au dat Legea), fiind divin; este mai presus de

Moise (care a primit Legea şi a contribuit şi el la prescripţiile ei, prin mandat divin), aşa cum Fiul moştenitor sau proprietarul casei este mai presus de un slujitor din casă; şi este mai presus de Iosua (care a condus poporul în moştenirea sa, dar nu i-a putut da moştenirea deplină, odihna promisă, sabatul esenţial), ca unul care îşi conduce urmaşii în realitate deplină a mântuirii.

Apoi este afirmată preoţia complexă a lui Isus: El este adevăratul mare preot dar şi singura jertfă adevărată, eficientă, de răscumpărare (el este realitatea, jertfele şi sistemul levitic reprezintă umbra). Contrastul este urmărit pe mai multe planuri. Isus e unic (leviţii erau mai mulţi şi se succedau în generaţii; la fel, jertfele se aduceau mereu, în fiecare an), Isus e perfect (el nu trebuie să aducă jertfe pentru sine), Isus combină rolurile într-o sinteză supremă - El este şi jertfă şi mare preot, Isus oficiază slujba nu în templul omenesc ci în cel ceresc, nefăcut de mâini omeneşti, ba chiar nefăcând parte din creaţia aceasta. Astfel, Isus nu este doar supremul mare preot şi suprema jertfă, ci şi sistemul, cadrul juridic şi religios (cultic) în care El funcţionează este deasupra Legii sinaitice, de cel al preoţiei levitice. Isus este preot veşnic, suprem, după modelul preoţiei lui Melchisedec şi aduce jertfa sa unică în templul ceresc al cărui model l-a copiat Moise pe Sinai.

În felul acesta, autorul epistolei demontează orice pretenţie de întâietate a Legii şi descurajează pe oricine să se mai întoarcă la prevederile ei. Isus împlineşte şi depăşeşte Legea în orice privinţă.

IACOV

Iacov este un scriitor care subliniază nevoia de fapte – ca dovadă a credinţei, într-un stil care aduce aminte de scrisorile pastorale ale lui Pavel (1-2 Timotei, Tit), dar care are şi nuanţele sale proprii, o anumită tărie şi hotărâr care îl apropie de retorica predicilor lui Isus.

În ce priveşte Legea, Iacov începe prin a spune, în 1:25, că legea desăvârşită este „legea libertăţii”, şi că în ea trebuie stăruit cu fapta, nu cu vorba. În 1:27 el aduce o formulare sintetică, reformatoare, a cerinţelor Legii, asemănătoare, din nou, cu cuvintele lui Isus: religia esenţială înaintea lui Dumnezeu este îngrijirea semenilor (adică, vizitarea şi ajutarea celor în nevoie înseamnă). Legea împărătească spusă de Isus este amintită în 2:8.

În 2:9, implicit, se arată forţa etică a Legii. Iacov atrage atenţia că favoritismele şi, deci, nedreptatea, reprezintă o încălcare a Legii. Caracterul integral al Legii, caracterul absolut al cerinţelor ei se observă în 2:10: cine păzeşte Legea, trebuie să păzească toate cerinţele ei, altfel, indiferent ce face, este un călcător al Legii şi îşi merită condamnarea (aminteşte de discuţia lui Pavel din Rom. 2:17-29).

Cuvintele din 2:12 aduc din nou în prim plan o expresie îndrăgită de Iacov (dar şi de Pavel), “legea libertăţii”. Ea este cea după care sunt judecate faptele creştinilor.

În capitolul 4:11-12, Iacov atrage atenţia că trebuie diminuate criticile şi judecăţile aspre la adresa altor credincioşi. Din nou, Legea apare aici cu conotaţii noi, interesante. Cine judecă pe fratele său, judecă Legea şi deci, nu se preocupă cu împlinirea ei ci cu darea şi evaluarea ei. Este foarte probabil că Legea de aici e legea lui Isus, a libertăţii şi responsabilităţii (nu Legea sinaitică) şi se subînţelege că fiecare credincios aparţine lui Isus şi este responsabil faţă de El (argumentul aminteşte de Romani 14 şi 1 Corinteni 8:9, 12, 9:1, etc., unde se spune că fiecare este slujitorul Domnului şi dă socoteală Domnului de ce face). Iacov pune în discuţie apoi autoritatea celui ce critică - nu noi am dat Legea şi mântuirea, nu noi facem evaluările de esenţă cu privire la alţii (cf. Rom. 14:4).

Pe ansamblu, se poate spune că Iacov îşi îmbracă în limbaj legalist vederile sale despre viaţa nouă în Hristos.

Totuşi, esenţa concepţiei lui despre Lege este profund creştină, bazată pe libertate şi credinţă, şi, în acelaşi timp, neaşteptat de paulină în unele din accentele ei.

CONCLUZII DESPRE LEGE ÎN NT

Se poate observa că Legea a constituit un subiect foarte dezbătut începând chiar cu predicarea lui Isus. În evangheliile sinoptice se observă mai ales împlinirea Legii de către Isus şi superioritatea lui Isus faţă de Lege, arătată în învăţăturile sale care îl prezintă ca fiind mai mare decât Moise. Superioritatea legământului hristic faţă de cel mosaic este evidentă în Matei şi în Ioan, în ce priveşte comparaţia cu Moise (înmulţirea pâinilor, predica de pe munte, discursul despre apa vieţii, etc.). În Ioan superioritatea se vede prin contrastul între arhetip şi realitatea împlinită, între carne şi duh, etc. Cuvântările şi acţiunile lui Isus pun în perspectivă nouă rolul Legii.

Contrastul între rolul trecut şi prezent al Legii apare şi mai bine în epistolele NT. Aici discuţia este mai nuanţată şi mai spiritualizată. Problema contrastului dintre legământul vechi şi cel nou apare în primul rând în Romani, Galateni, 1-2 Corinteni, şi Evrei.

Lege apare sub mai multe determinări: ea era prezentă în legi şi prevederi pre-sinaitice (Eden, Melchisedec), ea se regăseşte în religia Neamurilor prin legea conştiinţei sau a inimii; Legea sinaitică (care cuprinde legi divine dar şi elemente de legislaţie umană); în legământul nou îşi fac loc diverse formulări noi, creştine: legea credinţei, legea libertăţii, legea Duhului de viaţă în Hristos, legea faptelor, etc.; de asemenea, se face cunoscută şi existenţa unei legi şi a unei închinări supra-sinaitice care are loc în Templul ceresc, la altarul ceresc (închinarea din cer din Evrei, Apocalipsa, etc.).

Relaţia Lege-Hristos şi antiteza Lege-Duh sau Lege-credinţă apare aproape în toate scrierile NT şi îmbracă diferite forme. Se observă relaţia complexă dintre Isus şi

Lege (El împlineşte Legea dar o şi depăşeşte). Legea şi Duhul stăpânesc peste domenii diferite şi ceea ce aduce Duhul este o mântuire şi o viaţă nouă care iese din jurisdicţia Legii. De aceea, în concluzie, nu poate fi încurajată o formă de creştinism în care şi Legea şi Hristos pot rămâne împreună, pe acelaşi plan (nici cerinţele Legii şi cerinţele Duhului Sfânt). Iudaizanţii sunt respinşi în mod categoric. În acelaşi timp, se poate observa că în scrisorile pauline îşi face loc o interpretare tot mai complexă, generalizatoare (universalistă) şi interiorizată (psihologizantă, spiritualizată) a Legii.

Iacov şi Pavel aduc în discuţie câteva aspecte interesante cu privire la Lege: omul este împlinitor al Legii, nu dătător sau critic al ei. Prin Lege, în aceste ocazii, se înţelege autoritatea divină manifestată pe Sinai, direct, sau prin Moise, precum şi voia divină revelată prin Isus Hristos. Cu toate acestea, se scoate în evidenţă că Legea lui Dumnezeu este adânc înscrisă în noi şi, la nevoie, inima şi conştiinţa noastră fac singure imagini ale Legii lui Dumnezeu. Într-un fel, deci, Legea este o reflecţie a caracterului lui Dumnezeu, a cerinţelor Sale pentru noi, dar în acelaşi timp, legea este înnăscută omului, integrată în fiinţa noastră morală. Este interesant de observat că starea ideală a Legii nu este cea a unei legi exterioare. Duhul sfânt scrie Legea lui Dumnezeu în inima noastră. O lege interioară dreaptă, sfântă, face ca legile externe să devină redundante. Ea exprimă o viaţă nouă care ţâşneşte în afară, ca un izvor.

Concepţia despre Lege în NT este revoluţionară. Nu doar că Isus împlineşte şi depăşeşte Legea, dar ea capătă o formă interioară, spirituală. Într-un fel, acesta este şi idealul Legii din VT, căci Dumnezeu nu o dată spune că nu jertfele şi sărbătorile îl satisfac ci pocăinţa şi bunătatea inimii. În NT, Legea capătă forma şi inţelegerea ideală dorită şi anunţată în VT.

6. TEOLOGIA BIBLICĂ ŞI ESHATOLOGIA NT

Din punct de vedere etimologic *eschaton* înseamnă sfârşit, ultimă etapă a unui proces. Un alt cuvânt folosit în NT pentru sfârşit este telos, care mai înseamnă şi scop, finalitate. S-ar putea încerca, deci, o definiţie: eshatologia este capitolul teologic care studiază învăţătura biblică privitoare la evenimentele de la sfârşitul istoriei: semnele sfârşitului, venirea Antichristului, venirea a doua a lui Hristos, ridicarea Bisericii la cer, învierea (transformarea celor în viaţă), învierea tuturor celor morţi şi judecata finală, formele de eternitate (pedeapsă, fericire). Există o eshatologie specifică VT, dezvoltată de profeţii lui Israel, şi una caracteristică NT care o continuă pe cea din VT prin noi perspective şi noi date, conform revelaţiei prin Isus şi prin apostoli Eshatologia, un subiect dezvoltat pe larg în teologia sistematică, are şi o dimensiune care poate fi numită eshatologie biblică. Din aceste punct de vedere, se poate observa că diversele grupuri de scrieri din NT au perspective coerente conţinând multe asemănări dar şi unele nuanţe sau accente diferite (de exemplu, scrierile lui Pavel şi cele ale lui Ioan).

TERMENI ASOCIAŢI

Între termenii caracteristici ai vocabularului eshatologic se găsesc *parousia* = apariţie, venirea (a doua) a Domnului Isus; *epifane* – arătare sau venire; *apocalupsis* – descoperire, arătare; gene = neam, popor, generaţia care nu va trece până va veni Fiul Omului; euteos = curând, repede. Vremea din urmă, eschatonul, are două termene de împlinire, două perspective: una apropiată,

prezentă, şi una îndepărtată, viitoare. De aici, apar două tipuri de eshatologii: o eshatologie realizată (împlinită deja) şi una nerealizată (care aparţine viitorului). Eshatologia realizată înseamnă că este deja vremea sfârşitului, s-a împlinit ce s-a profeţit, că lumea se află în mijlocul evenimentelor de pe urmă, în vremea sfârşitului. Într-un fel, acest lucru este pe deplin adevărat: vremea sfârşitului este marcată, de exemplu, de venirea Duhului sfânt şi inaugurarea noului popor al lui Dumnezeu (F. Ap. 2; Isus a înviat şi stă la dreapta Tatălui, în slavă, persecuţia Bisericii a început, oamenii primesc în dar viaţa veşnică, etc.), şi prin multe alte semne. Pe de cealaltă parte, eshatologia nerealizată se referă nu doar la vremea sfârşitului ci la ultimile evenimente care încheie, practic, existenţa acestei părţi a istoriei, a acestei lumi, la a doua venire, la judecata finală, la împărăţia veşnică, etc.

PERSPECTIVE ESHATOLOGICE ÎN VT

Scriptura se referă la viitor în numeroase texte, dar aceste referinţe se ocupă de un domeniu larg de evenimente, de perioade, şi pot include o anumită nedeterminare. De exemplu, în Geneza este promisă venirea lui Mesia, care îi va elibera pe oameni de blestem şi va zdrobi capul şarpelui (al Satanei). Acţiunea aceasta are parţial loc la întruparea Domnului Isus, la Cruce şi Înviere, dar şi la momentul decisiv al ultimei înfrângeri, definitive a Diavolului şi a aliaţilor săi, la cea de a doua venire a lui Isus. Profeţia pare să le unească pe amândouă într-o singură perspectivă, cu nuanţe. Apoi, Moise vorbeşte despre un prooroc asemenea lui care va veni, cândva, într-un viitor îndepărtat (Deuteronom 18:15-18; un urmaş evident este Iosua, dar este limpede că Moise nu se referă la acesta, în primul rând, ci vizează o altă persoană mesianică, cineva mai îndepărtat). Faptul că Moise priveşte în viitor, la distanţă apreciabilă,

transpare şi din alte detalii, de exemplu, el vede că poporul va ajunge în exil pentru că este un popor încăpăţânat (800 de ani înainte de întâmplarea sa pe scena istoriei). Într-un alte exemplu, Balaam îi spune lui Balac profeţia sa despre Mesia, cel văzut ca „o Stea care se ridică din Iacov". Ca şi în cazul lui Moise sau în cel al lui Adam, şi aici profeţia pare să aibă două planuri de împlinire.

În afară de cei amintiţi, cei care profeţesc despre vremea sfârşitului sunt atât profeţii din exil (Daniel, Ezechiel), cât şi de dinainte de exil (Isaia, Amos), etc. Isaia proroceşte pozitiv, proroceşte pedeapsa dar şi întoarcerea poporului (el este un profet iubit de evrei pentru că vorbeşte de Mesia şi despre restaurare în termeni foarte sugestivi, pozitivi). Printre noţiunile folosite de profeţi se pot găsi următorii termeni: Robul Domnului, Mesia, Împăratul lui David, Împărăţia lui Dumnezeu, Ziua judecăţii, Ziua aceea. Isaia foloseşte imagini idilice: mielul şi leul vor sta împreună. Ezechiel face o hartă a istoriei despre răzvrătiri, lupte, restaurarea lui Israel, viziunea din vale oaselor. Amos vorbeşte cu precădere de judecată şi pedeapsă, dar are şi un mesaj positiv, deşi redus ca întindere. Apare învăţătura că venirea lui Mesia va fi pregătită, anticipată de venirea lui Ilie, cf. Maleahi (Ioan Botezătorul). Perspectiva este aici, din nou, dificil de conturat: Ilie vine înainte de prima venire a lui Mesia sau înainte şi de cea de a doua venire? Sau vremea sfârşitului cu Ilie, la prima venire a lui Isus (la întrupare) şi continuă până la cea de a doua venire, când este timpul judecăţii.

EVANGHELIILE NT DESPRE ESHATOLOGIE

Domnul Isus a adus restaurarea Împărăţiei lui Dumnezeu sau începutul acestei restaurări. Semnele acestei restaurări sunt multiple: alungarea duhurilor rele; autoritatea asupra demonilor manifestată înainte de

moarte, dar şi după înviere; autoritate asupra bolilor; putere asupra naturii; putere asupra morţii; iertarea păcatelor; venirea Duhului Sfânt într-un mod în care nu a mai venit înainte; începutul Bisericii şi vestirea evangheliei.

Cele patru Evanghelii menţionează aproape cu aceleaşi cuvinte mesajul lui Ioan Botezătorul: Matei 3:1-12; Marcu 1:8; Luca 3:9-17; Ioan 3:22, 1:19-28. Mesajul lui Ioan: va veni Mesia şi va boteza cu Duhul Sfânt şi cu foc, va aduce cercetare, vreme de har, de judecată (foc). Lucrarea de înnoire şi de judecată nu pot fi luate separat (hendiada = două idei care sunt luate împreună, care nu au sens separat în cadrul comunicării). De ex. Bunătatea şi Credincioşia lui Dumnezeu reflectă un singur lucru, caracterul sfânt al lui Dumnezeu pe care te poţi baza. Semnul judecăţii este întărit: Isus are lopata şi va înfinge lopata la rădăcinile copacilor, vine să judece poporul Israel şi să vadă dacă a adus rod sau nu (Isaia 5). Eschatonul este prezentat însă cu accente diferite în sinoptici şi Ioan.

Eshatonul şi evangheliile sinoptice

În unele texte, Matei 24:25, Luca 21, Marcu 13, se vorbeşte despre a doua venire a Fiului Omului şi o altă judecată a lumii, a lui Israel. De aici reţinem că: Venirea Fiului Omului şi Judecata sunt considerate foarte apropiate, neaşteptate, şi se crează impresia că din cauză că nu ştim când se va întâmpla, venirea este foarte aproape. În Matei 24:36 se subliniază nevoia de veghere. Judecata se exercită asupra lui Israel. Judecata este asupra întregii lumi. Texte care vorbesc despre judecata care vine repede: Matei 13:35, 24:27,36, 25:13, Luca 21:32. Judecata apare iminentă şi sfârşitul la fel, putem vorbi despre iminenţa sfârşitului. Pe de altă parte, sunt şi texte care spun că există o aşteptare până la Judecată: Matei 25:19 Pilda talanţilor. Matei 10:23 este încă ceva de făcut, nu a început persecuţia. Matei 16:28, Marcu 9:1,

Luca 9:27. Textele spun că Judecata vine imediat, repede. Despre care Judecată asupra lui Israel este vorba: despre una finală sau despre una intermediară? Şi una şi alta.

Se observă că în Evangheliile sinoptice apare o eshatologie nerealizată: rămâne de aşteptat venirea Fiului omului a doua oară, ca judecător. A doua venire nu este însă un termen care se găseşte în NT (este vorba de o altă venire decât cea a întrupării). Se foloseşte însă termenul *parousia, epifaneia, apocalypsis*, adică arătare, venire, ivire, descoperire (cf. 1-2 Tesaloniceni). Venirea Fiului Omului este vestită prin: semne în cer şi pe pământ, războaie, foamete, persecuţie, cutremure (Matei 24, Marcu 13:7-9, Luca 21:10- 12), profeţi falşi (Marcu 13:6-22). O degenerare a mediului (Luca 21:8), o situaţie de criză. Totuşi, semnul venirii este mai ales predicarea Evangheliei la toate popoarele (Matei 24:14, 26:13, Marcu 13:10, 14:9). Sunt semne în cer: întunecare soarelui şi a lunii, stele care cad (Matei 24:29-30, Marcu 13:24-26, Luca 21:25- 26). Urâciunea pustiirii în Locul Prea-Sfânt (Luca 21:21) are o perspectivă dublă, un viitor apropiat şi un viitor depărtat. În evangheliile sinoptice eschatonul nu este un eschaton realizat.

Evanghelia după Ioan

Eshatologia lui Ioan este un exemplu clasic de eshatologie realizată. În evanghelie, Ioan nu dă mult loc discursurilor apocaliptice despre viitor ci mai ales afirmării (confirmării) prezenţei sfârşitului, atunci şi acolo, prin Isus, în Israel.

De exemplu, Ioan 15 vorbeşte despre o rămânere în prezent, în Isus. Duhul Sfânt le va da ucenicilor ce să spună. Vorbeşte şi despre persecuţie, timpul sfârşitului a şi venit. Vorbeşte despre viaţa veşnică foarte mult.

În ce priveşte judecata, într-un anume sens, ea are loc în prezent: 3:18, 12:31. Există însă şi o venire viitoare:

14:3; 18:28 lasă să se înţeleagă că va trece un timp. Ziua din urmă, de apoi, este menţionată în 6:39,40,44,54.

În Ioan 11 apare discuţia dintre Isus şi Marta. Marta şi alţii care au stat prin preajma lui Isus au priceput că va avea loc învierea (11:24). Marta îşi afirmă clar credinţa în ziua judecăţii, în venirea lui Isus şi în învierea tuturor credincioşilor.

În 1 Ioan 2:18 se întâlneşte mai ales o eshatologie realizată: antihriştii sunt mulţi, ei au venit deja. Aşadar, 1 Ioan afirmă existenţa unei clase, unei categorii întregi de antihrişti care se opun lui Hristos şi înşeală lumea (aici, Ioan se apropie de afirmaţii lui Isus din discursul său apocaliptic, cf. Matei 23-25, Marcu 13; Pavel pune accent mai mare pe apariţia unei persoane, un „om al nelegiuirii", „al distrugerii"). 1 Ioan 3:2 face referinţă la identitatea încă de neînţeles a umanităţii mântuite, descriind o perspectivă viitoare, încă neînţeleasă, un fel de evanghelie post-modernă a lui Ioan, care afirmă că nu ştim ce vom fi, ce vom deveni, dar ştim că suntem fii ai lui Dumnezeu.

În 2 şi 3 Ioan nu se vorbeşte despre venirea Domnului Isus în mod expres. Ioan este mai spiritual, vorbeşte despre o judecată de acum, dar că vremurile vin şi vor aduce o judecată. În 1 Ioan apare ideea de Anticrist. Profeţii falşi sunt amintiţi şi în sinoptici. Apare o uşoară elaborare în direcţia înţelegerii semnelor şi venirii Domnului Isus în 1 Ioan, dar este păstrat şi loc de mister, că nu ştim cum va fi (1 Ioan 3:2)

Teologia lui Pavel despre eshatologie

Pavel este un autor carismatic care pune accent deosebit asupra viziunilor. până la Pavel veacul acesta era prezentul (perioada istoriei prezente până la judecată), iar veacul viitor cuprindea perioada istoriei după ziua judecăţii. yom hayah = Ziua aceea şi yom Adonai = Ziua Domnului sunt concepte din VT. Se pare că Pavel porneşte de la schema de mai sus, dar o revizuieşte:

Epoca prezentă este până de la prima venire a lui Hristos, moarte şi înviere, până la cea de a doua venire; iar veacul viitor este de la a doua venire (apariţia pe nori a Domnului Isus) încolo. Veacul de acum conţine prezentul şi tot ce se întâmplă între cele două veniri ale lui Isus. Prezentarea concepţiei eshatologice este contextualizată în contextul fiecărei scrisori sau epistole. Epistolele care vorbesc despre veacul viitor sunt: Romani, 1-2 Corinteni, 1-2 Tesaloniceni, 1-2 Timotei.

1 -2 Tesaloniceni

1 Tesaloniceni 4:1-5:11. Contextul bisericii confruntarea cu erezia că Domnul a şi venit deja şi că credincioşii nu vor mai muri. Întristarea că pentru cei morţi nu mai este nici o speranţă. Pavel le spune că venirea Domnului are loc pe neaşteptat şi duce la învierea celor morţi şi transformarea celor vii (în această ordine). În 4:15,16,17 apare conceptul biblic despre răpire sau ridicare forţată la cer, ca să îl întâmpinăm în aer, pe nori, pe Isus. Pavel nu vorbeşte despre necazul cel mare, etc., care de obicei însoţesc conceptul modern despre răpire. Este conceptul modern despre răpire unul biblic? În 5:1 Pavel refuză să vorbească despre perioade concepţia lui Pavel subliniază surpriza şi caracterul neaşteptat. 5:1 ar putea include şi perspectiva dispensaţionalistă, dar cu multă imaginaţie. De fapt, totuşi, Pavel se concentrează în 1 Tesaloniceni asupra evenimentului venirii propriu-zise a Domnului, ca să îi încurajeze pe ucenici.

2 Tesaloniceni reia discuţia despre venirea Domnului şi pomeneşte de Ziua Domnului (cf. Amos). Se arată şi învăţătura ereziei în 2:2, conform căreia unii credeau că Ziua Domnului a şi venit şi, de aceea, începeau să trăiască în neorânduială (lene, lipsă de orientare, chiar lipsă de sfinţenie). În 2:8 este pomenită venirea omului nelegiuirii, a împotrivitorului, a adversarului, a celui ce este fiul distrugerii (Antihristul este un titlu folosită de Ioan). Nu se spune nimic despre originea lui. În esenţă,

este în legătură cu puterile întunericului, cu Satan. Este caracterizat prin forţă şi minuni neobişnuite, prin iniţiativă (se arată, se dezvăluie singur) şi ca victimă (va fi arătat drept ce este, de Dumnezeu, şi nimicit). Pavel ne comunică că înainte de venirea lui Hristos se va manifesta spiritul de împotrivire. Pavel are o concepţie apocaliptică care se potriveşte bine (chiar dacă nu foarte bine) cu Apocalipsa lui Ioan (în orice caz, el scrie mult mai puţin despre aceste evenimente, nu este loc şi timp să vezi dacă se potrivesc sau nu; observaţia este că se potrivesc destul de bine): el vorbeşte despre răpire, sunetul de trâmbiţă, arătarea omului fărădelegii, intervenţiile lui Dumnezeu pentru nimicirea răutăţii, etc.

1-2 Corinteni

Biserica era confruntată cu neînţelegerea vieţii în biserică şi, implicit, a vieţii în general. De aceea, nu este de mirare că există mai multe lucruri de lămurit cu privire la aşteptarea venirii Domnului.

1 Cor 7:1 arată că Pavel simte venirea Domnului ca pe un eveniment apropiat şi recomandă creştinilor, dacă se poate, să nu se căsătorească, dar în 7:29-31 explică mai concret acest lucru (Pavel nu interzice căsătoria, dimpotrivă; el dă doar nişte sfaturi în această privinţă, şi este clar în această privinţă).

1 Corinteni 15 este un adevărat tratat cu privire la înviere. Răspunde ereziei potrivit căreia oamenii nu mai învie. Pavel dovedeşte că există o logică a învierii. Un singur contra-exemplu există (Isus Hristos) şi acesta dovedeşte că există învierea şi că e posibilă. Apoi, Dumnezeu, Cel ce a înviat pe Isus ne va învia şi pe noi, la sfârşit.

15:20-28 Etapele învierii (cf. perioada pe care o trăim acum).

15:35-58 Modalitatea învierii, o nouă biologie, o lume diferită, spirituală, în contrast cu cea de acum, predominant fizică, naturală. Lumea admite mai multe

feluri de organizare a materiei; există trupuri cereşti, pământeşti, spirituale, care se desosebesc între ele. Natura Domnului Isus ca al doilea Adam (42-49). Învierea morţilor.

Spre deosebire de Ioan, care descrie sfârşitul ca pe un dezastru, în Apocalipsa, Pavel are imagini cu precădere pozitive. Cum s-a menţionat însă există un anume paralelism între cele două descrieri (trâmbiţă, înviere, arhangheli sau voci de arhangheli, ridicare la cer, ivirea celui nelegiuit, existenţa unei periodizări, etc.). Totuşi, Pavel vorbeşte cu precădere despre evenimentele de la sfârşit, din ultima etapă legată de venirea lui Isus, nu despre ce va fi până la sfârşit.

ROMANI

În capitolele 9-11 vorbeşte despre rămăşită lui Israel şi ce se va întâmpla în istorie. Poporul Israel nu iese din scena istoriei. Nu se înţelege că poporul Israel este altceva decât Biserica, ci că intră în rândul celor mântuiţi. Revenirea lui Israel înseamnă un har şi mai mare. Întoarcerea lui Israel ar putea să coincidă chiar cu momentul învierii. Orice ar fi Biserica, Dumnezeu a început cu Israelul. Natura contextualizată a teologie lui Pavel: Răspunde nevoilor Bisericii. Le prezintă mersul global al Bisericii. Le spune că evreii nu trebuie dispreţuiţi şi nici Neamurile. Israel nu a ieşit de tot din scena istoriei mântuirii, va reveni şi va fi o bucurie pentru toţi. O dată cu aceasta, aduce şi ideea de predestinare.

Epistolele Pastorale

Scrise prin AD 62-67, epistolele pastorale 1-2 Timotei şi Tit au o perspectivă care cere creştinului să fie pregătit pentru o aşteptare mai îndelungată în ce priveşte venirea Domnului şi încheierea istoriei. Spre deosebire de celelalte epistole care vorbesc despre înviere şi întoarcerea lui Israsel, aici accentul cade pe ce trebuie să

facă creştinul până la venirea Domnului. 2 Timotei 2 Pavel îl îndeamnă pe Timotei să se comporte ca un ostaş care are de suferit, versetul cu care încheie este un crez. Dacă răbdăm, vom împărăţi împreună cu El. Dacă nu răbdăm în credinţă şi El se va lepăda de noi, dar asta nu înseamnă pierderea mântuirii. În 2:12-13 El rămâne credincios pentru mântuirea oamenilor, dar poate însemna şi că El este credincios şi îşi ţine promisiunile şi se va lepăda de cel ce nu rabdă este greu de explicat ce poate însemna. În 2 Timotei 3 vorbeşte despre vremurile din urmă. Vremea din urmă a început o dată cu moartea şi învierea lui Hristos, aşa că şi acum ne aflăm în vremurile din urmă. Pavel aplică aceste imagini timpului lui: în vremurile din urmă vor veni... acest pasaj are paralelă în Romani. Pavel pune accent asupra întoarcerii lui Hristos: aşteptarea, perseverenţa şi mărturisirea credinţei într-o societate în care credinţa se strică în continuare

Imnuri la Pavel: Coloseni 1:15-20. Istoria omenirii de la început până la sfârşit. Dumnezeu a vreu să împace totul cu sine. Se refera la jertfa Domnului Isus şi învierea Lui, dar poate fi şi o prefigurare a venirii Lui. Filipeni 2:5-11 este vorba despre învierea Domnului Isus, dar şi o prefigurare a finalului. 1 Corinteni 13 este o imagine care prezintă supremaţia dragostei şi sfârşitul veacului prezent, a modului de desfăşurare a vieţii în prezent.

CONCLUZII LA PAVEL

Pavel foloseşte o împărţire obişnuită în gândirea evreiască, cu o schemă în două etape: veacul trecut şi veacul viitor. Dar în funcţie de epistolă, are mai multe variante de a prezenta aceste etape. Se referă la istorie din punct de vedere apocaliptic. Teologia lui Pavel despre vremurile din urmă este contextualizată la bisericile la care scrie epistola. Temele sunt fie misiunea, soarta lui Israel şi rolul lui în planul de mântuire, diversele erezii despre înviere. Vocabularul lui Pavel este foarte bogat în

ce priveşte învierea: foloseşte termenul de *anastasis* (= înviere, ridicare) şi *egheiro* (= a se ridica), dar nu tratează în toate epistolele această temă, ci numai în cele în care apar erezii cu privire la venirea Domnului. Mântuirea este un proces care implică şi învierea lui Hristos, dar până atunci sunt necesare sfinţenia şi răbdarea. Un rol deosebit în teologia aşteptării îl are suferinţa. Se observă expresiile: a fi mântuit deja şi a aştepta mântuirea. Pavel, fie metaforic, fie literar, vorbeşte despre posibilitatea ca în acest timp de aşteptare cineva să fie înşelat, să cadă din har, dar nu menţionează pierderea mântuirii. Pavel subliniază cu claritate posibilitatea falimentului în viaţa credinciosului. În final vorbeşte despre venirea Domnului. Se aseamănă cu Ioan când vorbeşte de sunetul trâmbiţelor, omul nelegiuirii, nori, aspect global, etc. Pavel nu vorbeşte mult despre etape, ci arată că mântuirea pentru el este un tablou foarte viu. Se pare că Pavel ştie mai multe despre venirea Domnului, dar, dintr-un motiv sau altul, Dumnezeu nu l-a inspirat să scrie mai mult despre aceasta; cu toate acestea, ce avem în Scriptură, este suficient. Poruncile şi avertizările lui Pavel sunt foarte serioase. Arătarea lui Isus trebuie să fie aşteptată în sfinţenie, cu o bună mărturie înaintea lumii.

Evrei despre eshatologie

Epistola către Evrei încurajează creştinii evrei să rămână lângă Hristos, să nu se întoarcă la Lege. Conform lui A. Vanhoye epistola are o orientare eshatologică evidentă, care stă la baza paralelismului structural al mesajului:

Introducere (1:1-4)
A. Isus, îngerii şi veşnicia (1:5--2:18, eshatologie)
B. Isus este marele preot (3:1--5:10, eclesiologie)
C. Isus este jertfa şi preotul necesar (5:11--10:39, jertfă)
B'. Nevoia de credinţă, răbdare (11:1--12:13, eclesiologie)

A'. Sfinţenia şi lumea viitoare (12:14--13:19, eshatologie)
Concluzie (13:20-25).[79]

În altă ordine de idei, în 6:1-2 regăsim teologia lui Pavel (cf. 1 Corinteni 14): învierea este esenţială pentru motivaţia etică a creştinilor. Conform Evrei 6 fundamentul vieţii noastre de credinţă este învierea.

Tema învierii beneficiază de diverse referinţe. În legătură cu bariera morţii există referiri la îngeri şi duhuri slujitoare (1:14), referiri la gloria cerească (2:10, 3:3). În 9:27 se arată că oamenilor le este dat să moară o singură dată - cauzalitatea şi limitarea vieţii omeneşti în planul lui Dumnezeu neagă puternic învăţătura despre reîncarnare. În 2:14, 15 învierea şi venirea sfârşitului este o izbăvire din robie. Capitolul 12 face referiri la existenţa celor credincioşi după moarte. Martorii din 12:1-2 pot fi înterpretaţi în două feluri: (a) din punct de vedere al mesajului literar, al argumentului retoric (ei sunt martori în textul literar, în exhortaţia autorului faţă de destinatar) şi (b) ca mesaj doctrinar specific (adică ei sunt martori în mod direct, obiectiv pentru că ne privesc din cer – aici autorul foloseşte imaginea stadionului, a competiţiei sportive). Cei care au murit în Hristos aşteaptă învierea, dar, în acelaşi timp, ei sunt martorii trăirii noastre. Imaginea lumii noi este amintită şi la sfârşitul capitolului. În 12:26, credinţa că am primit o mântuire care nu se clatină este un motiv pentru închinare şi o trăire etică.

1-2 Petru, Iuda, despre eshatologie

1-2 Petru despre eshatologie

În cele două epistole ale sale afirmă existenţa vieţii după moarte şi venirea judecăţii. Începe cu imaginea mântuirii

[79] A. Vanhoye, *Structure and Message of the Epistle to the Hebrews* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1989).

păstrate în cer pentru noi (1 Petru 1:4) Dumnezeu are o mântuire păstrată în cer, aceasta este descrisă ca o bogăţie. În paralel cu aceasta, noi suntem păziţi, nu numai moştenim mântuirea. Vom dobândi la sfârşit mântuirea nu înseamnă că atunci vom fi mântuiţi, ci că deja am intrat în cursă. 1:7 moştenirea şi credinţa noastră este purificată prin încercări până la arătarea lui Isus Hristos implică aşteptare. 2:11-12 viaţa noastră şi purtarea etică. 1:23-25 ideea învierii. Hristos a fost omorât în trup, dar a fost înviat în Duh. În 4:5-7 Isus merge în Duhul ca să le vestească evanghelia duhurilor din închisoare, care au fost răzvrătite odinioară, în perioada potopului, şi, dintr-un motiv sau altul, le aduce o veste de mântuire (identitatea acestor duhuri este neclară: ele pot fi duhurile oamenilor osândiţi la potop, cărora li se vesteşte spre ştiinţă evanghelia, sau ale oamenilor pocăiţi în ultimul moment, în timpul potopului, cărora li se vesteşte acum spre bucurie evanghelia mântuirii aşteptate; aceste duhuri reprezintă duhuri deztrupate care aşteaptă învierea şi îmbrăcarea cu un trup, fie spre judecată şi osândă, fie spre glorie; faptul că sunt în închisoare sună deja a pedeapsă, deci Isus proclamă evanghelia dar nu spre mântuirea lor. În acelaşi timp, în măsura în care "închisoarea", fulake, poate însemna doar un echivalent al şeolului evreiesc, a locuinţei morţilor, a hadesului grecesc, sau elino-creştin, textul poate vorbi despre cei pocăiţi în ultima clipă, iar vestirea evangheliei este una spre mântuire, aşteptată de toţi aceştia).

2 Petru 2:4-11 conţine argumentul că Dumnezeu îi pedepseşte şi azi pe necredincioşi cum a pedepsit şi lumea din vremea lui Noe. Dumnezeu pedepseşte şi acum pe îngeri, aici avem de a face cu combinaţie de gândire grecească şi evreiasca. Capitolul 3 vorbeşte despre lumea care vine, şi în care Dumnezeu nu doreşte să piară nimeni. 3:10 ziua aceea va veni. 2 Petru pare să fie scris târziu, nu se ştie dacă este scrisă de Petru sau de un

secretar de al lui. În 3:8 se afirmă clar că nu se ştie când vine Domnul (problemă adiacentă: cine ca fi salvat? ce înseamnă ,,luaţi" sau ,,lăsaţi"? salvaţi sau luaţi de ape, ca în vremea lui Noe?).

Iuda despre eshatologie

Epistola lui Iuda se aseamănă cu 2 Petru dar este mult mai scurtă, aproximativ jumătate din Epistola lui Petru. 1:5-9 ieşirea din Egipt ca imagine pentru zilele din urmă. Ordinea recapitulării pedepselor exemplare este diferită de ordinea aceloraşi argumente în 2 Petru (îngeri, Noe, Sodoma). Este foarte posibil ca 2 Petru şi Iuda să facă parte dintr-o predicare obişnuită în vremea respectivă, din partea apostolilor, dintr-un fond comun de predicare, un îndemn la aşteptarea venirii Domnului şi la delimitarea de credincioşii prefăcuţi, de imoralitate, un îndemn la sfinţire, la încurajare în mijlocul persecuţiilor.

Apocalipsa despre eshatologie

În capitolul 1 Domnul Isus este prezentat într-o stare slăvită. El este om deplin dar este îmbrăcat şi pătruns de o glorie dumnezeiască. Este prezentat ca Isus cel slăvit care conduce Biserica (în acelaşi timp, în Apocalipsa este evident transferul de limbaj divin: limbajul folosit pentru descrierea lui Dumnezeu Tatăl, este în cele din urmă folosit cu privire la Isus – de exemplu, titlul „alfa şi omega").

Suportul literar

Imaginea de bază a schemei după care se desfăşoară Apocalipsa este că o slujbă cerească, în Templul ceresc, aduce prin momentele ei judecata pământului. Un număr de îngeri din locurile cereşti se închină lui Dumnezeu, împreună cu cei 24 de bătrâni şi alte făpturi, şi în timpul acestei închinări se realizează diversele acţiuni de pedepsire a oamenilor necredincioşi, a îngerilor căzuţi, etc. Cu alte cuvinte, istoria pământului şi etapele ei ţin

de deciziile şi acţiunile din acestei închinări care se desfăşoară în cer. Tabloul acesta este completat de diverse alte viziuni şi de acţiuni directe ale lui Isus, ca Fiu al Omului. Perspectiva Apocalipsei este una largă, ea include imagini, viziuni despre ultimile etape din istoria pământului în prezentarea mai generală a judecăţii de ansamblu a pământului şi a lucrării mesianice (cf. cap. 12 şi istoria lui Mesia, adică a lui Hristos).

În 6:9, avem o imagine apropiată de Evrei 12: martorii cereşti care observă istoria pământului, viaţa noastră, participă la deciziile din ceruri. În Apocalipsa imaginea este celebră, aceştia sunt martorii care stau sub altar şi aşteaptă dreptatea lui Dumnezeu (Apoc. 7:9, o mulţime care stă şi aşteaptă).

Judecata lumii se desfăşoară progresiv, gradat, în etape care distrug o treime, două treimi, respectiv întregul pământ şi formele de viaţă de pe cuprinsul său. Judecata începe, astfel, cu măsuri preliminarii (peceţile), apoi trece la etapa a doua (trâmbiţele), după care vine judecata finală (adusă de potirele mâniei). Etapele şi progresia denotă har şi timp de pocăinţă, dar, din păcate, omenirea răzvrătită nu se pocăieşte.

CARACTERISTICILE LUMII ÎN ETAPA PREMERGĂTOARE JUDECĂŢII

Se observă că judecata este exercitată asupra unei lumi iniţial prospere, dar corupte, care trăieşte punând accent mare pe circuitul mondial al mărfurilor (Babilon). Babilonul reprezintă o capitală mondială, simbol al unificării economice şi poate indica orice capitală ajunsă la acest rang, sau, în extremis, oraşul propriu-zis al Babilonului, care a ajuns să cunoască o prosperitate unică.

Societatea dominată de Babilon practică un ocultism dezvoltat şi exclusivist. Comunicaţiile acoperă bine planeta, astfel încât, la moartea celor doi martori credincioşi întregul pământ îi urmăreşte trei zile şi vede şi învierea lor. Mesageriile sunt bine dezvoltate (oamenii

îşi trimit daruri şi felicitări cu ocazia morţii celor doi martori credincioşi). Viaţa politică este unificată sub conducători influenţi, puternici, şi este îmbinată cu elemente de conducere religioasă. Există o participare clară a duhurilor rele în ultimii ani de răzvrătire ai pământului, la istoria răzvrătirii omeneşti. În capitolul 9 sunt eliberaţi îngerii din Adânc (din închisoarea temporară a Adâncului) ca să contribuie la înşelarea definitivă, finală, a celor necredincioşi. Îngerii aceştia căzuţi s-au specializat pe distrugere şi au nume care reflectă lucrul acesta (Abadon, Apolion).

Problema peceţii şi a contrafacerii poporului lui Dumnezeu. În Apocalipsa, primii care primesc pecetea sunt cei credincioşi (o primesc pe mâna dreaptă şi pe frunte). De fapt, acolo este vorba despre credincioşii din numărul celor 144 de mii. Oricum, ei sunt primii pecetluiţi. Rezultă că Diavolul încearcă mai târziu să contrafacă alegerea unui popor sfânt şi pecetluirea lui de către Dumnezeu (bineînţeles să dobândească un control total asupra oamenilor). Diavolul vrea să pecetluiască şi el pe cei care ascultă de îndemnurile lui. Perspectiva unirii spirituale între Diavol şi cei care îl urmează, după cum Dumnezeu este unit spiritual cu cei credincioşi, este înfricoşătoare. Lumea va fi radical alertată că se întâmplă ceva neobişnuit, ceva rău. Civilizaţia suferă o mare prăbuşire economică, socială, precum şi o catastrofă ecologică. De aceea, se ridică împotriva lui Dumnezeu printr-o acţiune de răzvrătire supremă, care însă este nimicită de Dumnezeu.

Imaginea Ierusalimului ceresc reprezintă soluţia lui Dumnezeu pentru societatea omenească, iar cerul şi pământul nou, soluţia divină pentru Universul nostru. Civilizaţia finală, din vremea cerului nou şi a pământului nou este, astfel, una citadină. Ea se află în contrast puternic, implicit, cu civilizaţia citadină a Babilonului, cu care are mai multe puncte de comparaţie, de exemplu

templul (tronul) în mijloc, un râu (Eufratul) de-a lungul ei, grădini, ziduri şi porţi, etc.

INTERPRETĂRILE MILENIULUI

Mileniul reprezintă o temă importantă în Apocalipsa. Este, în mod evident, un mod de a vorbi despre testarea (înşelarea) omenirii şi despre victoria finală a poporului lui Dumnezeu. El poate însemna 1000 de ani efectiv sau poate reprezenta domnia veşnică a celor mântuiţi. Perspectiva divină, biblică, asupra timpului este foarte elastică, are o anumită relativitate: 1000 de ani sunt ca o zi şi o zi ca 1000 de ani. În acest context, se poate pune o întrebare interesantă: cine simte cei 1000 de ani, ca 1000 de ani, există şi persoane pentru care ei trec ca o zi? Cum se simte această perioadă de către cei care împărăţesc cu Hristos, sau pentru cei de pe pământ?

Înţelesul celor 1000 de ani este legat şi de interpretarea celor două morţi, moartea întâi şi a doua, şi a celor două învieri, învierea dintâi şi cea de a doua. Ce înseamnă moartea întâi şi ce înseamnă moartea a doua: Prima înviere este învierea cea bună, spre mântuire. O interpretare alternativă afirmă că prima înviere este învierea credinţei... experimentată pe pământ. Atunci, aici am avea de a face cu o a doua înviere, a trupului. A doua înviere este învierea cea rea ca să ai parte de judecată (conform celor de mai sus, aceasta ar putea fi cea de a treia înviere).

În acelaşi timp, tot în legătură cu interpretarea miei de ani, se poate pune întrebarea dacă există două răzvrătiri ale popoarelor lumii, înşelate şi conduse de Diavol, una înainte şi una după mia de ani, sau există un singur eveniment văzut de două ori?

Apocalipsa foloseşte un limbaj simbolic şi prezintă judecata lui Dumnezeu asupra lumii. Apocalipsa se încheie cu victoria celor care îl aşteaptă pe Domnul Isus. Lucrurile care sunt scrise în această carte sunt o revelaţie şi nu putem completa cu nimic simbolurile

folosite. Le acceptăm aşa cum sunt şi aşteptăm iluminarea. Dacă nu le înţelegem, nu le forţăm şi nu le limităm înţelesul.

Anexa 1. Titlul *Fiul lui Dumnezeu* în NT

Fiul lui Dumnezeu, fiii lui Dumnezeu, ὁ υἱος του θεου, οἱ υἱοι του θεου

Matei x 10 (plus 5 implicite)

[Implicit, un înger zice despre Isus (Fiul omului, Fiul lui Dumnezeu): Matei 1:23]
Ἰδοὺ ἡ παρθένος ἐν γαστρὶ ἕξει καὶ τέξεται υἱόν, καὶ καλέσουσιν τὸ ὄνομα αὐτοῦ Ἐμμανουήλ, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον μεθ' ἡμῶν ὁ θεός.

Diavolul, despre Isus, la ispitire: Matei 4:3
Καὶ προσελθὼν ὁ πειράζων εἶπεν αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ ἵνα οἱ λίθοι οὗτοι ἄρτοι γένωνται.

Idem, Diavolul, la ispitire: Matei 4:6
καὶ λέγει αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν κάτω· γέγραπται γὰρ ὅτι τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ ἐντελεῖται περὶ σοῦ καὶ ἐπὶ χειρῶν ἀροῦσίν σε, μήποτε προσκόψῃς πρὸς λίθον τὸν πόδα σου.

[În general, Isus despre credincioşi: Matei 5:9]
μακάριοι οἱ εἰρηνοποιοί, ὅτι αὐτοὶ **υἱοὶ θεοῦ** κληθήσονται.

Demoni, despre Isus: Matei 8:29
καὶ ἰδοὺ ἔκραξαν λέγοντες, Τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ- ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς.

[Matei 11.27, Fiul.., implicit (Fiul şi Tatăl...)]
καὶ οὐδεὶς ἐπιγινώσκει τὸν υἱὸν εἰ μὴ ὁ πατήρ, οὐδὲ τὸν πατέρα τις ἐπιγινώσκει εἰ μὴ ὁ υἱὸς καὶ ᾧ ἐὰν βούληται ὁ υἱὸς ἀποκαλύψαι.

Mărturia ucenicilor, în barcă, despre Isus: Matei 14:33

οἱ δὲ ἐν τῷ πλοίῳ προσεκύνησαν αὐτῷ λέγοντες, Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς εἶ.

Mărturie, Petru, despre Isus: Matei 16:16
ἀποκριθεὶς δὲ Σίμων Πέτρος εἶπεν, Σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος.

[Matei 17.5, Schimbarea la faţă, implicit, Tatăl]
οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ εὐδόκησα· αὐτοῦ ἀκούετε.

[Matei 24.36, ziua aceea, ştie doar Tatăl, implicit]
Περὶ δὲ τῆς ἡμέρας ἐκείνης καὶ ὥρας οὐδεὶς οἶδεν, οὐδὲ οἱ ἄγγελοι τῶν οὐρανῶν, οὐδὲ ὁ υἱός, εἰ μὴ ὁ πατὴρ μου μόνος.

Acuzaţii, marele preot, privitoare la Isus: Matei 26:63
καὶ ὁ ἀρχιερεὺς εἶπεν αὐτῷ, Ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Acuzaţii şi batjocură, la cruce, iudeii despre Isus: Matei 27:40
καὶ λέγοντες, Ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις οἰκοδομῶν, σῶσον σεαυτόν, εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, [καὶ] κατάβηθι ἀπὸ τοῦ σταυροῦ.

Acuzaţii şi batjocură, la cruce, iudeii despre Isus: Matei 27:43
πέποιθεν ἐπὶ τὸν θεόν, ῥυσάσθω νῦν εἰ θέλει αὐτόν· εἶπεν γὰρ ὅτι Θεοῦ εἰμι υἱός.

Mărturie, centurionul roman despre Isus: Matei 27:54
Ὁ δὲ ἑκατόνταρχος καὶ οἱ μετ- αὐτοῦ τηροῦντες τὸν Ἰησοῦν ἰδόντες τὸν σεισμὸν καὶ τὰ γενόμενα ἐφοβήθησαν σφόδρα, λέγοντες, Ἀληθῶς θεοῦ υἱὸς ἦν οὗτος.

[Matei 28.19, formula trinitară, implicit]
πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ Ἁγίου Πνεύματος

Marcu x 5 (plus 3 implicite)

Prezentare directă a evangheliei, a lui Isus: Marcu 1:1

᾿Αρχὴ τοῦ εὐαγγελίου ᾿Ιησοῦ Χριστοῦ [υἱοῦ θεοῦ].

[Implicit, Dumnezeu Tatăl, la botez, Marcu 1.11, mărturia lui Dumnezeu Tatăl]
σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Demoni, la aruncarea afară din cei bolnavi: Marcu 3:11
καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Demoni, la ieşirea dintr-un demonizat, despre Isus: Marcu 5:7
καὶ κράξας φωνῇ μεγάλῃ λέγει, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, ᾿Ιησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου. ὁρκίζω σε τὸν θεόν, μή με βασανίσῃς.

[Implicit, Dumnezeu Tatăl, schimbarea la faţă, Marcu 9.7]
οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός· αὐτοῦ ἀκούετε.

Isus, despre îndemnul la veghere, Marcu 13.32 (Fiul)]

Mărturie, centurion roman, despre Isus: Marcu 15:39
᾿Ιδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν εἶπεν, ᾿Αληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς θεοῦ ἦν.

Luca x 8 (plus 2 indirect)

Îngerul despre Isus, la naştere: Luca 1:32
οὗτος ἔσται μέγας καὶ υἱὸς ὑψίστου κληθήσεται καὶ δώσει αὐτῷ κύριος ὁ θεὸς τὸν θρόνον Δαυὶδ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ,

îngerul, despre Isus, la naştere: Luca 1:35
καὶ ἀποκριθεὶς ὁ ἄγγελος εἶπεν αὐτῇ, Πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σὲ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι· διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον κληθήσεται υἱὸς θεοῦ.

[La botez, indirect, din partea Tatălui], 3:22
σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.

Diavolul, lui Isus, la ispitire: Luca 4:3

Εἶπεν δὲ αὐτῷ ὁ διάβολος, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, εἰπὲ τῷ λίθῳ τούτῳ ἵνα γένηται ἄρτος.

Diavolul, lui Isus, la ispitire: Luca 4:9
Ἤγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλὴμ καὶ ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ καὶ εἶπεν αὐτῷ, Εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω·

Demonii, despre Isus, când oamenii erau vindecaţi: Luca 4:41
ἐξήρχετο δὲ καὶ δαιμόνια ἀπὸ πολλῶν κρ[αυγ]άζοντα καὶ λέγοντα ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Demonii, despre Isus, la vindecarea unui demonizat: Luca 8:28
ἰδὼν δὲ τὸν Ἰησοῦν ἀνακράξας προσέπεσεν αὐτῷ καὶ φωνῇ μεγάλῃ εἶπεν, Τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου- δέομαί σου, μή με βασανίσῃς.

[Indirect, la schimbarea la Faţă, Luca 9.35]
οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός· αὐτοῦ ἀκούετε·

[În general, Isus despre credincioşi: Luca 20:36]
οὐδὲ γὰρ ἀποθανεῖν ἔτι δύνανται, ἰσάγγελοι γάρ εἰσιν καὶ υἱοί εἰσιν θεοῦ τῆς ἀναστάσεως υἱοὶ ὄντες.

Preoţii despre Isus, la judecată: Luca 22:70
εἶπαν δὲ πάντες, Σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ· ὁ δὲ πρὸς αὐτοὺς ἔφη, Ὑμεῖς λέγετε ὅτι ἐγώ εἰμι.

Ioan x 12

Zece referinţe apar în cap. 1-12, două în partea a doua: 19.7, 20:31 (vezi şi titlul Fiul omului).

mărturie, IB: Ioan 1:34
κἀγὼ ἑώρακα, καὶ μεμαρτύρηκα ὅτι οὗτός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

mărturie, Natanel: Ioan 1:49
ἀπεκρίθη αὐτῷ Ναθαναήλ, Ῥαββί, σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, σὺ βασιλεὺς εἶ τοῦ Ἰσραήλ.

implicit, Isus „singurul Lui Fiu (al lui Dumnezeu)": Ioan 3:16
Οὕτως γὰρ ἠγάπησεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον, ὥστε τὸν υἱὸν τὸν μονογενῆ ἔδωκεν, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται ἀλλ' ἔχῃ ζωὴν αἰώνιον.

implicit, Ioan: Ioan 3:17
οὐ γὰρ ἀπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν εἰς τὸν κόσμον ἵνα κρίνῃ τὸν κόσμον, ἀλλ' ἵνα σωθῇ ὁ κόσμος δι' αὐτοῦ.

direct, Isus: Ioan 3:18
ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν οὐ κρίνεται· ὁ δὲ μὴ πιστεύων ἤδη κέκριται, ὅτι μὴ πεπίστευκεν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

implicit: Ioan 3:36
ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

direct, Isus, apocaliptic: Ioan 5:25
ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ἔρχεται ὥρα καὶ νῦν ἐστιν ὅτε οἱ νεκροὶ ἀκούσουσιν τῆς φωνῆς τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ οἱ ἀκούσαντες ζήσουσιν.

direct, Isus, controversă: Ioan 10:36
ὃν ὁ πατὴρ ἡγίασεν καὶ ἀπέστειλεν εἰς τὸν κόσμον ὑμεῖς λέγετε ὅτι Βλασφημεῖς, ὅτι εἶπον, Υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰμι.

direct, Isus, cf. Lazar: Ioan 11:4
ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν, Αὕτη ἡ ἀσθένεια οὐκ ἔστιν πρὸς θάνατον ἀλλ' ὑπὲρ τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ δι' αὐτῆς.

mărturie, Marta: Ioan 11:27
λέγει αὐτῷ, Ναί, κύριε, ἐγὼ πεπίστευκα ὅτι σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ὁ εἰς τὸν κόσμον ἐρχόμενος.

acuzaţii: Ioan 19:7
ἀπεκρίθησαν αὐτῷ οἱ Ἰουδαῖοι, Ἡμεῖς νόμον ἔχομεν· καὶ κατὰ τὸν νόμον ὀφείλει ἀποθανεῖν, ὅτι υἱὸν θεοῦ ἑαυτὸν ἐποίησεν.

mărturie, autor: Ioan 20:31

ταῦτα δὲ γέγραπται ἵνα πιστεύ[ς]ητε ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, καὶ ἵνα πιστεύοντες ζωὴν ἔχητε ἐν τῷ ὀνόματι αὐτοῦ.

Faptele Ap. x 2

mărturie, Pavel: Fapte 9:20
καὶ εὐθέως ἐν ταῖς συναγωγαῖς ἐκήρυσσεν τὸν Ἰησοῦν ὅτι οὗτος ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

mărturie, Pavel - Barnaba: Fapte 13:33
ὅτι ταύτην ὁ θεὸς ἐκπεπλήρωκεν τοῖς τέκνοις [αὐτῶν] ἡμῖν ἀναστήσας Ἰησοῦν ὡς καὶ ἐν τῷ ψαλμῷ γέγραπται τῷ δευτέρῳ, Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.

Romani x 6

dovadă: Romani 1:4
τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν, Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν,

descrierea evangheliei: Romani 1:9
μάρτυς γάρ μού ἐστιν ὁ θεός, ᾧ λατρεύω ἐν τῷ πνεύματί μου ἐν τῷ εὐαγγελίῳ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ, ὡς ἀδιαλείπτως μνείαν ὑμῶν ποιοῦμαι

preexistenţă: Romani 8:3
τὸ γὰρ ἀδύνατον τοῦ νόμου ἐν ᾧ ἠσθένει διὰ τῆς σαρκός, ὁ θεὸς τὸν ἑαυτοῦ υἱὸν πέμψας ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας καὶ περὶ ἁμαρτίας κατέκρινεν τὴν ἁμαρτίαν ἐν τῇ σαρκί,

general, despre creştini: Romani 8:14
ὅσοι γὰρ πνεύματι θεοῦ ἄγονται, οὗτοι υἱοὶ θεοῦ εἰσιν

viitor, apocaliptic: Romani 8:19
ἡ γὰρ ἀποκαραδοκία τῆς κτίσεως τὴν ἀποκάλυψιν τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ ἀπεκδέχεται

general, creştini, Israel: Romani 9:26
καὶ ἔσται ἐν τῷ τόπῳ οὗ ἐρρέθη αὐτοῖς, οὐ λαός μου ὑμεῖς,
ἐκεῖ κληθήσονται υἱοὶ θεοῦ ζῶντος.

1-2 Corinteni x 3

descrierea mântuirii: 1 Corinteni 1:9
πιστὸς ὁ θεὸς δι’ οὗ ἐκλήθητε εἰς κοινωνίαν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ’ Ιησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν.

apocaliptic: 1 Corinteni 15:28
ὅταν δὲ ὑποταγῇ αὐτῷ τὰ πάντα, τότε [καὶ] αὐτὸς ὁ υἱὸς ὑποταγήσεται τῷ ὑποτάξαντι αὐτῷ τὰ πάντα, ἵνα ᾖ ὁ θεὸς [τὰ] πάντα ἐν πᾶσιν.

descrierea predicării: 2 Corinteni 1:19
ὁ τοῦ θεοῦ γὰρ υἱὸς ’ Ιησοῦς Χριστὸς ὁ ἐν ὑμῖν δι’ ἡμῶν κηρυχθείς, δι’ ἐμοῦ καὶ Σιλουανοῦ καὶ Τιμοθέου, οὐκ ἐγένετο Ναὶ καὶ Οὒ ἀλλὰ Ναὶ ἐν αὐτῷ γέγονεν.

Galateni x 6

revelarea lui Isus în Pavel, pentru neamuri: Galateni 1:16
ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί, ἵνα εὐαγγελίζωμαι αὐτὸν ἐν τοῖς ἔθνεσιν, εὐθέως οὐ προσανεθέμην σαρκὶ καὶ αἵματι,

descrierea vieţii lui Pavel: Galateni 2:20
ζῶ δὲ οὐκέτι ἐγώ, ζῇ δὲ ἐν ἐμοὶ Χριστός· ὃ δὲ νῦν ζῶ ἐν σαρκί, ἐν πίστει ζῶ τῇ τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ τοῦ ἀγαπήσαντός με καὶ παραδόντος ἑαυτὸν ὑπὲρ ἐμοῦ.

general, creştini: Galateni 3:26
Πάντες γὰρ υἱοὶ θεοῦ ἐστε διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ ’ Ιησοῦ·

istoria mântuirii, preexistenţă: Galateni 4:4
ὅτε δὲ ἦλθεν τὸ πλήρωμα τοῦ χρόνου, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ, γενόμενον ἐκ γυναικός, γενόμενον ὑπὸ νόμον,

dovedirea mântuirii: Galateni 4:6
ὅτι δέ ἐστε υἱοί, ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ εἰς τὰς καρδίας ἡμῶν κρᾶζον, Αββα ὁ πατήρ.

general, creştinii, moştenire: Galateni 4:7

ὥστε οὐκέτι εἶ δοῦλος ἀλλὰ υἱός· εἰ δὲ υἱός, καὶ κληρονόμος διὰ θεοῦ.

Efeseni x 7

trăirea mântuirii, maturizare: Efeseni 4:13
μέχρι καταντήσωμεν οἱ πάντες εἰς τὴν ἑνότητα τῆς πίστεως καὶ τῆς ἐπιγνώσεως τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, εἰς ἄνδρα τέλειον, εἰς μέτρον ἡλικίας τοῦ πληρώματος τοῦ Χριστοῦ,

fii distrugerii, general: Efeseni 5:6 (vezi Coloseni 1:13)
Μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω κενοῖς λόγοις· διὰ ταῦτα γὰρ ἔρχεται ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ ἐπὶ τοὺς υἱοὺς τῆς ἀπειθείας.

Evrei x 7

unicitatea Fiului, în contrast cu profeţii VT, Evrei 1:2
ἐπ᾽ ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ, ὃν ἔθηκε κληρονόμον πάντων, δι᾽ οὗ καὶ τοὺς αἰῶνας ἐποίησεν·

proorocie vt, împărat: Evrei 1:8
πρὸς δὲ τὸν υἱόν, Ὁ θρόνος σου ὁ θεὸς εἰς τὸν αἰῶνα τοῦ αἰῶνος, καὶ ἡ ῥάβδος τῆς εὐθύτητος ῥάβδος τῆς βασιλείας σου.

mare preot: Evrei 4:14
ἔχοντες οὖν ἀρχιερέα μέγαν διεληλυθότα τοὺς οὐρανούς, Ἰησοῦν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, κρατῶμεν τῆς ὁμολογίας.

trăirea mântuirii, general, creştini: Evrei 6:6
καὶ παραπεσόντας, πάλιν ἀνακαινίζειν εἰς μετάνοιαν, ἀνασταυροῦντας ἑαυτοῖς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καὶ παραδειγματίζοντας.

Melhisedec – prefigurare a lui Isus, preexistenţă: Evrei 7:3
ἀπάτωρ ἀμήτωρ ἀγενεαλόγητος, μήτε ἀρχὴν ἡμερῶν μήτε ζωῆς τέλος ἔχων, ἀφωμοιωμένος δὲ τῷ υἱῷ τοῦ θεοῦ, μένει ἱερεὺς εἰς τὸ διηνεκές.

legământ: Evrei 10:29

πόσῳ δοκεῖτε χείρονος ἀξιωθήσεται τιμωρίας ὁ τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ καταπατήσας καὶ τὸ αἷμα τῆς διαθήκης κοινὸν ἡγησάμενος, ἐν ᾧ ἡγιάσθη, καὶ τὸ πνεῦμα τῆς χάριτος ἐνυβρίσας·

general, creştini: Evrei 12:7
εἰς παιδείαν ὑπομένετε, ὡς υἱοῖς ὑμῖν προσφέρεται ὁ θεός. τίς γὰρ υἱὸς ὃν οὐ παιδεύει πατήρ·

2 Petru x 1

mărturia pe munte: 2 Petru 1:17
λαβὼν γὰρ παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν φωνῆς ἐνεχθείσης αὐτῷ τοιᾶσδε ὑπὸ τῆς μεγαλοπρεποῦς δόξης, Ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός μου οὗτός ἐστιν εἰς ὃν ἐγὼ εὐδόκησα,

1 Ioan x 11

explicarea mântuirii, preexistenţă: 1 Ioan 3:8
ὁ ποιῶν τὴν ἁμαρτίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν, ὅτι ἀπ' ἀρχῆς ὁ διάβολος ἁμαρτάνει. εἰς τοῦτο ἐφανερώθη ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἵνα λύσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου.

explicarea mântuirii, preexistenţă: 1 Ioan 4:9
ἐν τούτῳ ἐφανερώθη ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ ἐν ἡμῖν, ὅτι τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν μονογενῆ ἀπέσταλκεν ὁ θεὸς εἰς τὸν κόσμον ἵνα ζήσωμεν δι- αὐτοῦ.

explicarea mântuirii, jertfă: 1 Ioan 4:10
ἐν τούτῳ ἐστὶν ἡ ἀγάπη, οὐχ ὅτι ἡμεῖς ἠγαπήκαμεν τὸν θεὸν ἀλλ- ὅτι αὐτὸς ἠγάπησεν ἡμᾶς καὶ ἀπέστειλεν τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἱλασμὸν περὶ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν.

explicarea mântuirii, credinţă: 1 Ioan 4:15
ὃς ἐὰν ὁμολογήσῃ ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ θεὸς ἐν αὐτῷ μένει καὶ αὐτὸς ἐν τῷ θεῷ.

explicarea mântuirii, credinţă: 1 Ioan 5:5
τίς [δέ] ἐστιν ὁ νικῶν τὸν κόσμον εἰ μὴ ὁ πιστεύων ὅτι Ἰησοῦς ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

mărturia lui Dumnezeu: 1 Ioan 5:9

εἰ τὴν μαρτυρίαν τῶν ἀνθρώπων λαμβάνομεν, ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ μείζων ἐστίν· ὅτι αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ ὅτι μεμαρτύρηκεν περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

mărturia lui Dumnezeu, credinţă: 1 Ioan 5:10
ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ ἔχει τὴν μαρτυρίαν ἐν ἑαυτῷ, ὁ μὴ πιστεύων τῷ θεῷ ψεύστην πεποίηκεν αὐτόν, ὅτι οὐ πεπίστευκεν εἰς τὴν μαρτυρίαν ἣν μεμαρτύρηκεν ὁ θεὸς περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ.

explicarea mântuirii, mărturia: 1 Ioan 5:11
καὶ αὕτη ἐστὶν ἡ μαρτυρία, ὅτι ζωὴν αἰώνιον ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεός, καὶ αὕτη ἡ ζωὴ ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ ἐστιν.

explicarea credinţei, viaţa veşnică: 1 Ioan 5:12
ὁ ἔχων τὸν υἱὸν ἔχει τὴν ζωήν· ὁ μὴ ἔχων τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ τὴν ζωὴν οὐκ ἔχει.

explicarea mântuirii, viaţa veşnică: 1 Ioan 5:13
Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν ἵνα εἰδῆτε ὅτι ζωὴν ἔχετε αἰώνιον, τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ.

explicarea mântuirii: 1 Ioan 5:20
οἴδαμεν δὲ ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἥκει καὶ δέδωκεν ἡμῖν διάνοιαν ἵνα γινώσκωμεν τὸν ἀληθινόν, καὶ ἐσμὲν ἐν τῷ ἀληθινῷ, ἐν τῷ υἱῷ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστῷ. οὗτός ἐστιν ὁ ἀληθινὸς θεὸς καὶ ζωὴ αἰώνιος.

2 Ioan x 2

salutare, mântuire: 2 Ioan 1:3
ἔσται μεθ’ ἡμῶν χάρις ἔλεος εἰρήνη παρὰ θεοῦ πατρὸς καὶ παρὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ υἱοῦ τοῦ πατρὸς ἐν ἀληθείᾳ καὶ ἀγάπῃ.

explicarea mântuirii: 2 Ioan 1:9
πᾶς ὁ προάγων καὶ μὴ μένων ἐν τῇ διδαχῇ τοῦ Χριστοῦ θεὸν οὐκ ἔχει· ὁ μένων ἐν τῇ διδαχῇ, οὗτος καὶ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν ἔχει.

Apocalipsa x 2

scrisori, prezentare: Apocalipsa 2:18
Καὶ τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν Θυατείροις ἐκκλησίας γράψον·
Τάδε λέγει ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ὁ ἔχων τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ ὡς φλόγα πυρὸς καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὅμοιοι χαλκολιβάνῳ·

general, creştini: Apocalipsa 21:7
ὁ νικῶν κληρονομήσει ταῦτα καὶ ἔσομαι αὐτῷ θεὸς καὶ αὐτὸς ἔσται μοι υἱός.

Anexa 2. Titlul *Fiul Omului* în NT

Fiul omului, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου

Matei: x 29

Matei 8:20,
καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.

Matei 9:6,
ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας - τότε λέγει τῷ παραλυτικῷ, Ἐγερθεὶς ἆρόν σου τὴν κλίνην καὶ ὕπαγε εἰς τὸν οἶκόν σου.

Matei 10:23
ὅταν δὲ διώκωσιν ὑμᾶς ἐν τῇ πόλει ταύτῃ, φεύγετε εἰς τὴν ἑτέραν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, οὐ μὴ τελέσητε τὰς πόλεις τοῦ Ἰσραὴλ ἕως ἂν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Matei 11:19
ἦλθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγουσιν, Ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, τελωνῶν φίλος καὶ ἁμαρτωλῶν. καὶ ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς.

Matei 12:8
κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Matei 12:32
καὶ ὃς ἐὰν εἴπῃ λόγον κατὰ τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· ὃς δ᾽ ἂν εἴπῃ κατὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου, οὐκ ἀφεθήσεται αὐτῷ οὔτε ἐν τούτῳ τῷ αἰῶνι οὔτε ἐν τῷ μέλλοντι.

Matei 12:40
ὥσπερ γὰρ ἦν Ἰωνᾶς ἐν τῇ κοιλίᾳ τοῦ κήτους τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς τρεῖς ἡμέρας καὶ τρεῖς νύκτας.

Matei 13:37
ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Ὁ σπείρων τὸ καλὸν σπέρμα ἐστὶν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου,

Matei 13:41
ἀποστελεῖ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τοὺς ἀγγέλους αὐτοῦ, καὶ συλλέξουσιν ἐκ τῆς βασιλείας αὐτοῦ πάντα τὰ σκάνδαλα καὶ τοὺς ποιοῦντας τὴν ἀνομίαν

Matei 16:13
Ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρείας τῆς Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγων, Τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου·

Matei 16:27
μέλλει γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεσθαι ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων αὐτοῦ, καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ.

Matei 16:28
ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι εἰσίν τινες τῶν ὧδε ἑστώτων οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου ἕως ἂν ἴδωσιν τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ.

Matei 17:9
Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους ἐνετείλατο αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς λέγων, Μηδενὶ εἴπητε τὸ ὅραμα ἕως οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἐγερθῇ.

Matei 17:12
λέγω δὲ ὑμῖν ὅτι Ἠλίας ἤδη ἦλθεν, καὶ οὐκ ἐπέγνωσαν αὐτὸν ἀλλὰ ἐποίησαν ἐν αὐτῷ ὅσα ἠθέλησαν· οὕτως καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει πάσχειν ὑπ’ αὐτῶν.

Matei 17:22

Συστρεφομένων δὲ αὐτῶν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ εἶπεν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Μέλλει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων,

Matei 19:28
ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς, Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι ὑμεῖς οἱ ἀκολουθήσαντές μοι ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, ὅταν καθίσῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ, καθήσεσθε καὶ ὑμεῖς ἐπὶ δώδεκα θρόνους κρίνοντες τὰς δώδεκα φυλὰς τοῦ Ἰσραήλ.

Matei 20:18
Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ

Matei 20:28
ὥσπερ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Matei 22:2
Ὡμοιώθη ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν ἀνθρώπῳ βασιλεῖ, ὅστις ἐποίησεν γάμους τῷ υἱῷ αὐτοῦ.

Matei 24:27
ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἐξέρχεται ἀπὸ ἀνατολῶν καὶ φαίνεται ἕως δυσμῶν, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·

Matei 24:30
καὶ τότε φανήσεται τὸ σημεῖον τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἐν οὐρανῷ, καὶ τότε κόψονται πᾶσαι αἱ φυλαὶ τῆς γῆς καὶ ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς·

Matei 24:37
ὥσπερ γὰρ αἱ ἡμέραι τοῦ Νῶε, οὕτως ἔσται ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Matei 24:39
καὶ οὐκ ἔγνωσαν ἕως ἦλθεν ὁ κατακλυσμὸς καὶ ἦρεν ἅπαντας, οὕτως ἔσται [καὶ] ἡ παρουσία τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Matei 24:44

διὰ τοῦτο καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ οὐ δοκεῖτε ὥρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

Matei 25:31
ὅταν δὲ ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ, τότε καθίσει ἐπὶ θρόνου δόξης αὐτοῦ·

Matei 26:2
Οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.

Matei 26:24
ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι- οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν ἦν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

Matei 26:45
τότε ἔρχεται πρὸς τοὺς μαθητὰς καὶ λέγει αὐτοῖς, Καθεύδετε [τὸ] λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν.

Matei 26:64
λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς, Σὺ εἶπας· πλὴν λέγω ὑμῖν,
ἀπ- ἄρτι ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου
καθήμενον ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως
καὶ ἐρχόμενον ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Marcu: x 14

Marcu 2:10 (context public, la vindecarea omului paralizat)
ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς - λέγει τῷ παραλυτικῷ,

Marcu 2:28 (context privat, către ucenici)
ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου.

[General, hula împotriva Duhului Sfânt: Marcu 3:28]
Ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι πάντα ἀφεθήσεται **τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων** τὰ ἁμαρτήματα καὶ αἱ βλασφημίαι ὅσα ἐὰν βλασφημήσωσιν·

Marcu 8:31 (context privat, cu ucenicii)
Καὶ ἤρξατο διδάσκειν αὐτοὺς ὅτι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ὑπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστῆναι·

Marcu 8:38 (context privat, cu ucenicii)
ὃς γὰρ ἐὰν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται αὐτόν, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων.

Marcu 9:9 (context privat, cu ucenicii)
Καὶ καταβαινόντων αὐτῶν ἐκ τοῦ ὄρους διεστείλατο αὐτοῖς ἵνα μηδενὶ ἃ εἶδον διηγήσωνται, εἰ μὴ ὅταν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐκ νεκρῶν ἀναστῇ.

Marcu 9:12 (context privat, cu ucenicii)
ὁ δὲ ἔφη αὐτοῖς, Ἠλίας μὲν ἐλθὼν πρῶτον ἀποκαθιστάνει πάντα· καὶ πῶς γέγραπται ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἵνα πολλὰ πάθῃ καὶ ἐξουδενηθῇ-

Marcu 9:31 (context privat, cu ucenicii)
ἐδίδασκεν γὰρ τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς ὅτι Ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἀνθρώπων, καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται.

Marcu 10:33 (context privat, cu ucenicii)
ὅτι Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱεροσόλυμα, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδοθήσεται τοῖς ἀρχιερεῦσιν καὶ τοῖς γραμματεῦσιν, καὶ κατακρινοῦσιν αὐτὸν θανάτῳ καὶ παραδώσουσιν αὐτὸν τοῖς ἔθνεσιν

Marcu 10:45 (context privat, cu ucenicii)
καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἀντὶ πολλῶν.

Marcu 13:26 (context privat, cu ucenicii)
καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλαις μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης.

Marcu 13.29, (context privat) Fiul omului este la uşi

Marcu 14:21 (context privat)
ὅτι ὁ μὲν υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑπάγει καθὼς γέγραπται περὶ αὐτοῦ, οὐαὶ δὲ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι' οὗ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται· καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος.

Marcu 14:41 (context privat)
καὶ ἔρχεται τὸ τρίτον καὶ λέγει αὐτοῖς, Καθεύδετε τὸ λοιπὸν καὶ ἀναπαύεσθε· ἀπέχει· ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν.

Marcu 14:62 (context public, la judecată)
ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Ἐγώ εἰμι, καὶ ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ.

Luca: x 25

Luca 5:24 (context public, la vindecarea unui om paralizat)
ἵνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐξουσίαν ἔχει ἐπὶ τῆς γῆς ἀφιέναι ἁμαρτίας - εἶπεν τῷ παραλελυμένῳ, Σοὶ λέγω, ἔγειρε καὶ ἄρας τὸ κλινίδιόν σου πορεύου εἰς τὸν οἶκόν σου.

Luca 6:5 (context privat, cu ucenicii)
καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, Κύριός ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Luca 6:22 (context privat, cu ucenicii)
μακάριοί ἐστε ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·

Luca 7:34 (context public, despre Ioan botezătorul)
ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε, Ἰδοὺ ἄνθρωπος φάγος καὶ οἰνοπότης, φίλος τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν.

Luca 9:22 (context privat, cu ucenicii)

εἰπὼν ὅτι Δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου πολλὰ παθεῖν καὶ ἀποδοκιμασθῆναι ἀπὸ τῶν πρεσβυτέρων καὶ ἀρχιερέων καὶ γραμματέων καὶ ἀποκτανθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἐγερθῆναι.

Luca 9:26 (contex public, către toţi)
ὃς γὰρ ἂν ἐπαισχυνθῇ με καὶ τοὺς ἐμοὺς λόγους, τοῦτον ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐπαισχυνθήσεται, ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων.

Luca 9:44 (context privat, către ucenici)
Θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους· ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων.

Luca 9:58 (context public)
καὶ εἶπεν αὐτῷ ὁ ʼ Ιησοῦς, Αἱ ἀλώπεκες φωλεοὺς ἔχουσιν καὶ τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ κατασκηνώσεις, ὁ δὲ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἔχει ποῦ τὴν κεφαλὴν κλίνῃ.

Luca 11:30 (context public)
καθὼς γὰρ ἐγένετο ʼ Ιωνᾶς τοῖς Νινευίταις σημεῖον, οὕτως ἔσται καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου τῇ γενεᾷ ταύτῃ.

Luca 12:8 (context privat, către ucenici)
Λέγω δὲ ὑμῖν, πᾶς ὃς ἂν ὁμολογήσῃ ἐν ἐμοὶ ἔμπροσθεν τῶν ἀνθρώπων, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὁμολογήσει ἐν αὐτῷ ἔμπροσθεν τῶν ἀγγέλων τοῦ θεοῦ·

Luca 12:10 (context privat, către ucenici)
καὶ πᾶς ὃς ἐρεῖ λόγον εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἀφεθήσεται αὐτῷ· τῷ δὲ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα βλασφημήσαντι οὐκ ἀφεθήσεται.

Luca 12:40 (context privat, către ucenici)
καὶ ὑμεῖς γίνεσθε ἕτοιμοι, ὅτι ᾗ ὥρᾳ οὐ δοκεῖτε ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἔρχεται.

Luca 17:22 (context privat, către ucenici)
Εἶπεν δὲ πρὸς τοὺς μαθητάς, ʼ Ελεύσονται ἡμέραι ὅτε ἐπιθυμήσετε μίαν τῶν ἡμερῶν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου ἰδεῖν καὶ οὐκ ὄψεσθε.

Luca 17:24 (context privat, către ucenici – poate şi public)
ὥσπερ γὰρ ἡ ἀστραπὴ ἀστράπτουσα ἐκ τῆς ὑπὸ τὸν οὐρανὸν εἰς τὴν ὑπ’ οὐρανὸν λάμπει, οὕτως ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου [ἐν τῇ ἡμέρᾳ αὐτοῦ].

Luca 17:26 (context privat, posibil context public)
καὶ καθὼς ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Νῶε, οὕτως ἔσται καὶ ἐν ταῖς ἡμέραις τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου·

Luca 17:30 (context privat, posibil context public)
κατὰ τὰ αὐτὰ ἔσται ᾗ ἡμέρᾳ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀποκαλύπτεται.

Luca 18:8 (context privat, posibil context public)
λέγω ὑμῖν ὅτι ποιήσει τὴν ἐκδίκησιν αὐτῶν ἐν τάχει. πλὴν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐλθὼν ἆρα εὑρήσει τὴν πίστιν ἐπὶ τῆς γῆς-

Luca 18:31 (context privat)
Παραλαβὼν δὲ τοὺς δώδεκα εἶπεν πρὸς αὐτούς, Ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἰερουσαλήμ, καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου·

Luca 19:10 (context public, către Zacheu)
ἦλθεν γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ζητῆσαι καὶ σῶσαι τὸ ἀπολωλός.

Luca 21:27 (citat, context privat)
καὶ τότε ὄψονται τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς.

Luca 21:36 (context privat)
ἀγρυπνεῖτε δὲ ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.

Luca 22:22 (context privat, la cină)
ὅτι ὁ υἱὸς μὲν τοῦ ἀνθρώπου κατὰ τὸ ὡρισμένον πορεύεται, πλὴν οὐαὶ τῷ ἀνθρώπῳ ἐκείνῳ δι’ οὗ παραδίδοται.

Luca 22:48 (context privat, la cină)

᾿Ιησοῦς δὲ εἶπεν αὐτῷ, ᾿Ιούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως

Luca 22:69 (context public, la judecată)
ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ.

Luca 24:7 (context privat, îngerii despre Isus, după înviere)
λέγων τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ὅτι δεῖ παραδοθῆναι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων ἁμαρτωλῶν καὶ σταυρωθῆναι καὶ τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστῆναι.

Ioan: x 12

Toate apar până în cap. 13, inclusiv, in prima parte a lucrării

Ioan 1:51
καὶ λέγει αὐτῷ, ᾿Αμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὄψεσθε τὸν οὐρανὸν ἀνεῳγότα καὶ τοὺς ἀγγέλους τοῦ θεοῦ ἀναβαίνοντας καὶ καταβαίνοντας ἐπὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου.

Ioan 3:13
καὶ οὐδεὶς ἀναβέβηκεν εἰς τὸν οὐρανὸν εἰ μὴ ὁ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καταβάς, ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Ioan 3:14
καὶ καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσεν τὸν ὄφιν ἐν τῇ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθῆναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου,

Ioan 5:27
καὶ ἐξουσίαν ἔδωκεν αὐτῷ κρίσιν ποιεῖν, ὅτι υἱὸς ἀνθρώπου ἐστίν.

Ioan 6:27
ἐργάζεσθε μὴ τὴν βρῶσιν τὴν ἀπολλυμένην ἀλλὰ τὴν βρῶσιν τὴν μένουσαν εἰς ζωὴν αἰώνιον, ἣν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ὑμῖν δώσει· τοῦτον γὰρ ὁ πατὴρ ἐσφράγισεν ὁ θεός.

Ioan 6:53

εἶπεν οὖν αὐτοῖς ὁ Ἰησοῦς, Ἀμὴν ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ φάγητε τὴν σάρκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου καὶ πίητε αὐτοῦ τὸ αἷμα, οὐκ ἔχετε ζωὴν ἐν ἑαυτοῖς.

Ioan 6:62
ἐὰν οὖν θεωρῆτε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἀναβαίνοντα ὅπου ἦν τὸ πρότερον-

Ioan 8:28
εἶπεν οὖν [αὐτοῖς] ὁ Ἰησοῦς, ὅταν ὑψώσητε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, τότε γνώσεσθε ὅτι ἐγώ εἰμι, καὶ ἀπ’ ἐμαυτοῦ ποιῶ οὐδέν, ἀλλὰ καθὼς ἐδίδαξέν με ὁ πατὴρ ταῦτα λαλῶ.

Ioan 9:35
ἤκουσεν Ἰησοῦς ὅτι ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω καὶ εὑρὼν αὐτὸν εἶπεν, Σὺ πιστεύεις εἰς τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου-

Ioan 12:23
ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀποκρίνεται αὐτοῖς λέγων, Ἐλήλυθεν ἡ ὥρα ἵνα δοξασθῇ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου.

Ioan 12:34
ἀπεκρίθη οὖν αὐτῷ ὁ ὄχλος, Ἡμεῖς ἠκούσαμεν ἐκ τοῦ νόμου ὅτι ὁ Χριστὸς μένει εἰς τὸν αἰῶνα, καὶ πῶς λέγεις σὺ ὅτι δεῖ ὑψωθῆναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου· τίς ἐστιν οὗτος ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου·

Ioan 13:31
ὅτε οὖν ἐξῆλθεν, λέγει Ἰησοῦς, Νῦν ἐδοξάσθη ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, καὶ ὁ θεὸς ἐδοξάσθη ἐν αὐτῷ·

Faptele Ap.: x 1

Fapte 7:56
καὶ εἶπεν, Ἰδοὺ θεωρῶ τοὺς οὐρανοὺς διηνοιγμένους καὶ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν ἑστῶτα τοῦ θεοῦ.

Efeseni: x 1

Ephesians 3:5
ὃ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι

2 Tesaloniceni: x 1

paralelă, fiul nelegiuirii, al nimicirii: 2 Tesaloniceni 2:3
μή τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον. ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας,

Evrei: x 1

Evrei 2:6
διεμαρτύρατο δέ πού τις λέγων, Τί ἐστιν ἄνθρωπος ὅτι μιμνῄσκῃ αὐτοῦ, ἢ υἱὸς ἀνθρώπου ὅτι ἐπισκέπτῃ αὐτόν-

Apocalipsa: x 2

Apocalipsa 1:13
καὶ ἐν μέσῳ τῶν λυχνιῶν ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου ἐνδεδυμένον ποδήρη καὶ περιεζωσμένον πρὸς τοῖς μαστοῖς ζώνην χρυσᾶν.

Apocalipsa 14:14
Καὶ εἶδον, καὶ ἰδοὺ νεφέλη λευκή, καὶ ἐπὶ τὴν νεφέλην καθήμενον ὅμοιον υἱὸν ἀνθρώπου, ἔχων ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ στέφανον χρυσοῦν καὶ ἐν τῇ χειρὶ αὐτοῦ δρέπανον ὀξύ.



Dr. Octavian Baban predă Noul Testament şi limba greacă a Noului Testament (koine) la Institutul Teologic Baptist Bucureşti şi la Facultatea de Teologie Baptistă, Universitatea din Bucureşti. În acelaşi timp, el slujeşte ca pastor în echipa pastorală a Bisericii Baptiste „Sfânta Treime" din Bucureşti. După absolvirea facultăţii de Fizică Tehnologică, Universitatea Bucureşti (1985) şi după cinci ani de profesat fizica, a urmat cursurile de licenţă în teologie (BA, London Bible College, 1994), şi doctoratul în studii biblice (PhD, London Bible College, Brunel University, 1999). Împreună cu soţia sa, Daniela, şi cei doi copii, Raluca şi Vlad, O. Baban are convingerea că sensul vieţii stă în restaurarea vieţii omeneşti prin credinţă în mântuitorul Isus Hristos şi într-o viaţă de slujire dedicată comunităţii. Volumul de faţă reprezintă un ghid oferit celor ce doresc să înţeleagă mai bine şi să aprofundeze gândirea teologică a autorilor NT, perspectivele lor specifice.